RASSE UND STAAT

VON

ERICH VOEGELIN
Privatdozent für Staatslehre und Soziologie
in Wien

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1933

Brl. g. 1117 h

Bayerische Staats-Bibliothek München

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

164 G

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung . . . . . Seite
§ 1. Der Mensch und der Staat 1
§ 2. Rassentheorie und Rassenidee 1
§ 2. Rassentheorie und Rassenidee 8

ERSTER TEIL.

DER SYSTEMATISCHE GEHALT DER RASSENTHEORIE.

1. Kapitel: *Leib – Seele – Geist* 18
2. Kapitel: Die Rasse als biologische Einheit 36
3. Kapitel: Die Rasse als anthropologische Einheit 56
4. Kapitel: Die seelischen Eigenschaften der Rassen 64
§ 1. Rückblick auf die Voraussetzungen 64
§ 2. *Seele, Geist, Kultur* (Lenz) 71
§ 3. Eigenschaften und Merkmale (Scheidt) 77
§ 4. Der seelische Typus einer Rasse (Lenz, Günther) 84
§ 5. Die Rasse als Gestalt-Idee (Clauß) 92
5. Kapitel: Die Rassentheorie Othmar Spanns 104

ZWEITER TEIL.

DIE RASSENIDEE UND DER AUFBAU DER GEMEINSCHAFT.

1. Kapitel: Idee und Gemeinschaft 117
2. Kapitel: Die Leibidee 122
3. Kapitel: Zwei Hauptfälle von Leibideen 127
Der antike Stammstaat 129
und das Reich Christi 131
4. Kapitel: Die Idee der partikulären Gemeinschaft 142
5. Kapitel: Die Erweiterung des Horizontes durch die Geschichte 154
6. Kapitel: Rasse und Staat 167
7. Kapitel: Die Juden als Gegenidee 181
8. Kapitel: *Die* nordische Idee 208
Personenverzeichnis 226

Bayerische Staats-Bibliothek München

EINLEITUNG.

§ 1. *Der Mensch und der Staat.*

Die vorliegende Abhandlung ist aus meinen Arbeiten an einem System der Staatslehre entstanden — in ihm sollten in einem Abschnitt über die Staatsideen auch die Leibideen als Mit-Erzeuger der politischen Gemeinschaften dargestellt werden. Im Verlauf der Arbeit zeigte sich aber, daß gerade diese Fragen, die im gesamten System von verhältnismäßig untergeordneter Bedeutung sind, so ausführlich erörtert werden mußten, um überhaupt verständlich zu werden, daß sich ein schweres quantitatives Mißverhältnis zwischen den Teilen des Systems ergeben hätte. Ich habe daher das Problem der Leibideen, unter besonderer Berücksichtigung der für die Gegenwart wichtigsten, der Rassenidee herausgehoben, und lege hier unter dem Titel »Rasse und Staat« seine systematische Darstellung vor. Ein weiterer Band, der »Die geistesgeschichtlichen Grundlagen der Rassenidee« behandelt, ist fertiggestellt und wird, wenn es die wirtschaftlichen Verhältnisse gestatten, gleichfalls in naher Zukunft veröffentlicht werden [1]).

[1]) Ich gebe im folgenden das *Inhaltsverzeichnis* dieses weiteren Bandes, da die Untersuchungen über die Rassenidee (der II. Teil des vorliegenden Buches) auf den Ergebnissen der geistesgeschichtlichen Arbeit aufbauen *und ich den* Leser versichert wissen will, daß keinem historischen Urteil, das dort als selbstverständlich ausgesprochen wird, die genaueste quellenmäßige Begründung fehlt:

I. Teil: Art und Rasse im 18. Jahrhundert.

1. Kapitel: Exposition des Artproblems.
   - § 1. Der Artbegriff Linnés.
   - § 2. Die natürliche Methode (Ray).
   - § 3. *Natursystem und Schulsystem* (Ray-Kant).
   - § 4. Die Essenz (Ray-Goethe)
   - § 5. Weitere Auflockerung des Artproblems.

2. Kapitel: Die Stellung des Menschen im Natursystem.
   - § 1. Buffon.
   - § 2. Linné.

3. Kapitel: Die Reisebeschreibungen.

4. *Kapitel: Die Klassifikation* der Rassen. a) Buffon.
   - § 1. Espèce und variété.
   - § 2. Norm und Exotik.
   - § 3. Race.
   - § 4. Ursachen der Rassenunterschiede.
   - § 5. Die Einheit des Menschen.

Diese Bemerkungen zur Entstehungsgeschichte sind nötig, um die systematischen Absichten des Buches klarzustellen und ihre Gedankenlinien weiterzuziehen bis zu ihrem Brennpunkt in der Grundidee des Systems der Staatslehre: daß die Wurzeln des Staates im Wesen des Menschen zu suchen seien.

Mit diesem Satz ist die Forderung aufgestellt, die Probleme der Staatslehre auf Grund einer philosophischen Anthropologie zu entwickeln. Ich nenne hier nur die wesentlichen Themata einer so begründeten Staatslehre, um eine ungefähre Vorstellung davon zu geben, was mit dieser Forderung gemeint sei. Ein wesentliches Problem, das heute in der Staatslehre nur unzulänglich gestellt wird, ist die Begründung der Rechtserscheinung. Das Rechtsphänomen ist in seine Ursprünge zu verfolgen, deren einer in dem sittlichen Erlebnis der singularen Person zu finden ist, während der andere im Erlebnis der Gemeinschaft liegt. Aus dem sittlichen Erlebnis der singularen Person empfangen künftige Seinstatbe-

5. Kapitel: Die Klassifikation der Rassen. b) Herder.
6. Kapitel: Die Klassifikation der Rassen. c) Blumenbach und Kant.
7. Kapitel: Zur Geschichte des Wortes Rasse.

II. Teil: Die Verinnerlichung von Leib und Person.

A. Die Verinnerlichung des Leibes.

8. Kapitel: Präformation und Epigenesis.
9. Kapitel: Der Organismus und das Tier an sich (Wolffs Theoria generationis).
   § 1. Vis essentialis und solidescibilitas.
   § 2. Zeugung als Grenzfall der Ernährung.
   § 3. Das Wort Organismus in der Bedeutung von Mechanismus; Vorbereitung des Bedeutungswandels.
   § 4. Präexistenz des Tieres an sich; mechanische und animalische Funktion.
   § 5. Zusammenfassende Charakteristik.
10. Kapitel: Die Umdeutung des Mechanismus in den Organismus.
   § 1. Leibniz.
   § 2. Oken.
11. Kapitel: Unendliche Reihe und Verendlichung.
12. Kapitel: Innere Form und Bildungstrieb.
   § 1. Die innere Form (Buffon).
   § 2. Der Bildungstrieb (Blumenbach).
13. Kapitel: Der Begriff des Organismus in der Kritik der Urteilskraft.
14. Kapitel: Die Entwicklung der organischen Formenwelt.

B. Die Verinnerlichung der Person.

15. Kapitel: Unsterblichkeit der Person und Vollendung der Gattungsvernunft.
16. Kapitel: Das Problem der endlichen Person. Die Spezialisierung durch Arbeitsteilung. Elite und Massen.
17. Kapitel: Die Person Goethes als Vorbild. Schillers Ästhetische Briefe.
18. Kapitel: W. v. Humboldts Begriff der Individualität. Die Geisteskraft.
19. Kapitel: Goethes Person bei Carus; die Wohlgeborenheit.
20. Kapitel: Die Rassentheorie von Carus.

stände (Handlungen und ihre Folgen in der Umwelt) den Index des »Gesollten« [1]; aus dem Gemeinschaftserlebnis scheint mir jene Allgemeinheit der Norm zu entspringen, die sie zu einer verbindlichen für eine Personenmehrheit werden läßt. Person und Gemeinschaft sind die menschlichen Grunderlebnisse, aus denen die »Norm« entspringt im Sinne des Vor-Entwurfs künftigen Handelns von Menschen als Gliedern einer Gemeinschaft. Auf jeder Stufe des Rechtssystems ist die »Norm« Idee in dem prägnanten Sinne eines Leitbildes für die Verwirklichung der Gemeinschaft in den Handlungen der Gemeinschaftsglieder. — Das allgemeine Normphänomen (unter welches nicht nur das Recht, sondern jede Gemeinschaftsethik fällt) wird besondert zum Normphänomen der politischen Gemeinschaft durch seine Beziehung auf eine besondere Gemeinschaft die in anderen menschlichen Grunderlebnissen wurzelt, in den Erlebnissen des Herrschens und Dienens. Die Herrschaftslehre ist systematisch der zweite Teil einer Staatslehre, durch sie wird das spezifische Handeln abgegrenzt, in dem sich die Gemeinschaft als politische Existenz (Schmitt) konstituiert [2]. Zu einer Herrschaftslehre gibt es bedeutende Versuche in der Soziologie (ich erinnere an Vierkandt, Freyer, Max Weber), eine völlige Restitution dieses großen Themas scheint mir aber nur möglich im Rückgriff auf Nietzsche und Fichte und vor allem auf die Herrschaftslehre der Antike. — Die »Rechtsordnung«, die im Schnitt des allgemeinen Normphänomens und der herrschaftlichen Organisation der Gemeinschaft entsteht, hat zwei typische Inhaltskomplexe: die Regelung des Handelns der Gemeinschaftsglieder im Verhältnis zueinander und die Regelung des Handelns der Gemeinschaft als einer politischen Existenz. Der erstgenannte Themenkreis ist heute wohl der am meisten vernachlässigte — er wird in klassischer Form behandelt durch die großen Naturrechtssysteme (mit den Hauptthemen von Freiheit und Eigentum), allerdings in dogmatischer Form. Es bedarf einer Umwandlung des dogmatischen Naturrechtssystems in eine Analyse der Existentialerlebnisse, die eine Regelung gewisser Institutionen (Eigentum, Obligation, Familie) zum unvermeidlichen Bestand

[1] Zu dieser Frage habe ich eine Vorstudie veröffentlicht: »Das Sollen im System Kants« — in: Gesellschaft, Staat und Recht. Untersuchungen zur reinen Rechtslehre. Herausgegeben von Alfred Verdroß. Wien 1931.

[2] Siehe dazu meine Abhandlung »Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatstheoretischen Prinzipien« (Z. f. öff. R. Band XI, 1931).

jeder Rechtsordnung machen. Ansätze zu einem solchen Unternehmen zeigen sich heute auch in der deutschen Literatur, bessere Möglichkeiten zur Anknüpfung finden sich aber, wie ich glaube in der englischen und amerikanischen, in der diese Themen seit der klassischen Naturrechtslehre kontinuierlich weiter behandelt werden [1]). — Der zweite Komplex von Rechtsinhalten, die Regelung des Handelns der Gemeinschaft als einer politischen Existenz umfaßt die Probleme von Staatsidee und Staatsform. Ich vertrete in dieser Frage die These, daß die sogenannten »Formen« Ideen seien, wieder in dem prägnanten Sinne von Leitbildern und zwar Leitbildern besonderen Inhaltes, in denen sich für die Glieder der politischen Gemeinschaft die Wirklichkeit der politischen Gemeinschaft aufbaut. Die Staatsideen sind nicht eine Wissenschaft vom Staat, sondern ein wesentlicher Teil der Staatsrealität selbst. Die Inhalte der Staatsideen entstammen wesensgesetzlich den schon berührten menschlichen Grunderlebnissen — sie sind Persons- oder Gemeinschaftsideen. Der Klasse der Personsideen gehören alle Ideenbildungen an, die aus der Gestalt einer großen herrscherlichen Person das Erlebnis der politischen Realität schöpfen (Ideen des Cäsars, Diktators, Königs, Priesterkönigs, Führers usw.); den Klassen der Gemeinschaftsideen gehören alle Ideen an, die aus dem Erlebnis der Gemeinschaft die Gewißheit der Staatsrealität schöpfen (das sind für unsere abendländisch-christliche Welt in bedeutendem Maße die Erlebnisse der christlichen Gemeinden seit dem Urchristentum, die das Reich getragen haben und in die Nationalstaaten übergegangen sind; am stärksten sind sie heute noch in den amerikanischen politischen Ideen zu spüren, sehr bedeutend aber auch z. B. im französischen Solidarismus; die letzten Ausklänge dieser Idee sind die kommunistischen Lehren von der freien Assoziation der freien Individuen; neben der christlichen aber auch germanische Gemeinschaftsideen) [2]). In diesen Themenkreis gehört auch das Problem der Leibideen als Mit-Erzeuger der Staats-

[1]) Für einen deutschen Versuch verweise ich auf Wilhelm Schapp, Die neue Wissenschaft vom Recht, 1930, 1932. Für einen amerikanischen vor allem auf Commons, Legal Foundations of Capitalism, 1924. Der Gedanke, daß z. B. »Eigentum« eine vor-rechtliche und vor-ökonomische Kategorie sei (Yorck von Wartenburg), d. h. im Wesen des Menschen begründet sei, wird jedoch in ihrer ganzen Tragweite noch kaum gesehen.

[2]) Einen ersten Versuch zur Lösung des Problems der Staatsform in diesem Sinn habe ich in meiner Abhandlung »Zur Lehre von der Staatsform« gemacht (Z. f. öff. Recht, Band VI, 1927).

realität, aus dem die vorliegende Abhandlung entstanden ist. Person und Gemeinschaft haben wesentlich ihre Leibgrundlagen und die Leibideen werden daher immer wesensgesetzlich am Bau der Staatsrealität teilhaben, sei es als Idee der Dynastie, des Geblütes oder als Idee des blutsverwandtschaftlichen Zusammenhanges, des mystischen Leibes Christi, oder der Rasse. — Als letzten Teil hat das System der Staatslehre schließlich eine Darstellung des Gefüges der Rechtsordnung zu enthalten (Stufenbau der Rechtsordnung, Rechtssatzformen, Organlehre) und eine Verfassungslehre in der Bedeutung einer Lehre von der Fundierung der Staatsideen durch die Inhalte des positiven Rechtes.

Aus diesem flüchtigen Überblick eines Systems der Staatslehre ist unmittelbar die Stellung zur herrschenden Lehre abzulesen. Gegen die deutsche Staatslehre seit der Reichsgründung ist der generelle Einwand zu erheben, daß sie aus Gründen der Wissenschaftsgeschichte und der Wissenschaftsorganisation als Annex zur Verfassungsrechtslehre behandelt wird, daß also ihr systematisches Zentrum nicht in den menschlichen Grunderlebnissen, die das Staatsphänomen hervortreiben, liegt, sondern in dem letzten Teil der Staatslehre, der alle andern Teile (Allgemeine Normlehre, Herrschaftslehre, Lehre von den persönlichen Sphären der Gemeinschaftsglieder, Lehre von den Staatsideen) voraussetzt. Die Grundprobleme werden nicht auf ihrem eigenen Boden behandelt, sondern in ihrer Spiegelung in den positiven Rechtsinhalten, und m ü s s e n daher schief gesehen werden. Die Jellineksche Staatslehre, heute noch immer die umfassendste Abhandlung des Gegenstandes und für den Überblick der Probleme ganz unentbehrlich, ist kein System, sondern eine lockere Aneinanderreihung von Einzelabhandlungen über Themen, die traditionell zum Bestand einer Staatslehre gehören. Es finden sich darin Kapitel, wie die über den Staatszweck oder über die Rechtfertigung des Staates, die nur deshalb aufgenommen wurden, weil in der Geschichte des Staatsdenkens diese Themen immer wieder zum Gegenstand der Diskussion gemacht wurden. W a r u m aber das Zweckproblem, oder das Problem des Bösen n o t w e n d i g im Staatsdenken auftreten m u ß, wird systematisch (wenn wir von Hinweisen auf die „psychologische Notwendigkeit" und die Notwendigkeit, daß sich die Institutionen vor dem Bewußtsein einer jeden Generation als vernünftig rechtfertigen, absehen) nicht entwickelt. Am deutlichsten ist das Systemproblem der herrschenden Staatslehre an

dem Werk Kelsens abzulesen [1]). Mit äußerster Konsequenz wird der Gedanke durchgeführt, daß die Staatslehre eine Rechtslehre sei, eine Lehre vom Gelten des Rechtes und von den positiven Rechtsinhalten. Diese Grundhaltung wirkt sich bei den verschiedenen Themen der Staatslehre verschieden günstig aus. Ausgezeichnet geraten alle Teile, in denen ein einfaches, einer weiteren Analyse kaum bedürftiges Prinzip für die Gliederung der Rechtsinhalte vorausgesetzt wird, wie z. B. in dem Fall der räumlichen Gliederung des Staates — es handelt sich um eine Beschreibung der typischen Rechtsinhalte, durch die sich bestimmte, in der modernen europäischen Staatenwelt geschichtlich gewordene, auf verschiedene Räume und Siedlungen sich beziehende Teilrechtsordnungen unterscheiden. Nicht ganz so glücklich gerät die Typisierung in der Lehre von den Staatsformen, weil in diesem Fall die Voraussetzungen zahlreich und verwickelt sind (die gesamte Lehre von den Staatsideen) und dieser schwierige Problemkreis unmöglich von seinem Niederschlag in den positiven Rechtsinhalten her durchsichtig gemacht werden kann. Als Prinzip der Formenbildung nimmt Kelsen nur den Einschlag von Freiheit an, durch den die Herrschaft gemildert wird. Nun ist die Freiheitsforderung zwar gewiß ein Agens bei der Bildung von politischen Institutionen, aber nur eines in einem sehr komplizierten Gewebe solcher wirkender Ursachen, und gewiß nicht das erste — eher das letzte — denn die Herrschaftskontrolle durch engere oder weitere Kreise der Beherrschten setzt eine politische Existenz, die Herrscher und Beherrschte umfaßt, voraus, innerhalb derer erst die politischen Kämpfe um Machtanteile ausgetragen werden können. Es fehlt also in der Kelsen schen Staatsformenlehre eine Lehre von den Staatsideen — und sie muß fehlen, da unter der Annahme der Identität von Staatslehre und Rechtsinhaltslehre eine Ideenlehre den Rahmen der Staatslehre überschreitet [2]). Noch entschiedener drückt sich die Bindung der Staatslehre an die Verfassungsrechtslehre darin aus, daß der zweite Hauptinhalt der staatlichen Rechtsordnung, die Regelung der personalen Sphären der Gemeinschafts-

[1]) Kelsen, Allgemeine Staatslehre, 1925 (Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft, Band 23).

[2]) Siehe zur Kritik der Reinen Rechtslehre meine Abhandlungen: Reine Rechtslehre und Staatslehre (Z. f. öff. Recht, IV, 1924); Kelsen's Pure Theory of Law (Pol. Sc. Qu., XLII, 1927); Die Souveränitätslehre Dickinsons und die Reine Rechtslehre (Z. f. öff. R., VIII, 1928); Die Einheit des Rechtes und das soziale Sinngebilde Staat (Int. Z. f. Theorie des Rechts, 1930).

glieder in ihrem Verhältnis untereinander, überhaupt nur zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird, um seine Existenz als die eines Scheinproblems aufzulösen. Ebenso wie eine Analyse der Herrschaft und der Staatsideen fehlt eine Rückführung der »privaten« Rechtsphäre auf ihre Wurzeln im Wesen des Menschen. Und schließlich wird die »normative Sphäre« als eine Realität angenommen, ohne daß ihr menschlicher Ursprung aufgewiesen würde.

Kelsen ist in seiner Reinigung der Staatslehre von allem, was nicht positiver Rechtsinhalt ist, in der Tat konsequent gewesen. Ich sehe die große Leistung dieser reinigenden Arbeit darin, daß die positivistische Staatslehre auf eine Höhe geführt wurde, von der aus die weiteren nicht-positivrechtlichen Themenbereiche in ihrer Eigengesetzlichkeit mit einer Klarheit sichtbar geworden sind, die sie bis dahin nicht hatten. Die Staatslehre war in der Tat »synkretistisch«, wie Kelsen sagt, in dem Sinn, daß die Probleme des Gefüges der Rechtsordnung und der Abbildung der Ideen im Rechtsinhalt mit den Problemen der Person und der Gemeinschaft, der Herrschaft und des Dienstes, und der Staatsideen in unzulässiger Weise vermengt wurden. Die Reinigung des einen Problemkreises ist zugleich auch eine Reinigung der anderen. Von den Möglichkeiten, die sich durch die Reinigungsarbeit eröffnet haben, wurde bisher allerdings noch wenig Gebrauch gemacht. Die bedeutendsten Versuche, Themen der vor-positiven Sphäre wieder in die Staatslehre einzuführen, sind über Anfänge nicht hinausgediehen. Smend hat mit seiner Lehre von der Integration einen ersten Vorstoß in die Staatswirklichkeit unternommen — schwer gehandikapt durch die an sich bedeutende, für diesen Zweck aber wenig geeignete Gemeinschaftslehre Litts. Carl Schmitt hat das Problem des »Politischen« ausführlich behandelt und in seiner Verfassungslehre das Problem der staatlichen »Existenz« gestellt, ohne daß aber diese Versuche noch zu einem System gediehen wären. Am weitesten ist Dietrich Schindler vorgedrungen — er hat die Forderung aufgestellt, die Staatswirklichkeit aus dem Wesen des Menschen abzuleiten, ihr jedoch in seinem Werk über Verfassungsrecht und soziale Struktur nur zum Teil genügt. Die Aufgabe, ein System der Staatslehre aus der Wesenslehre des Menschen zu entwickeln, ist noch nicht gelöst — sie wird gestellt durch den unanzweifelbaren Grundverhalt, daß der Mensch der Schöpfer des Staates ist.

§ 2. *Rassentheorie und Rassenidee.*

Die Leibidee als Teil des Gefüges der Staatsideen, die in ihrer Gesamtheit die politische Gemeinschaft im Geiste aufbauen, stellt sich heute dar als Rassenidee. Wir haben sie, als die wichtigste für das Verständnis der modernen politischen Ideenwelt, zum Mittelpunkt unserer Untersuchung gemacht und auf andere Fälle von Leibideen, die im antiken Stammstaat und im christlichen Reich wirksamen, nur in einem Kapitel hingewiesen, um der Rassenidee den Charakter des Außergewöhnlichen zu nehmen, den sie heute noch für viele Menschen hat. Eine Untersuchung dieser modernen Leibidee muß sich notwendig in zwei Teile gliedern, deren einer sich mit der Rassentheorie und ihrem Wissenschaftsgehalt auseinandersetzt, während der andere die Rassenidee, als politische Idee, in ihrer Wirksamkeit beim Aufbau der Gemeinschaft verfolgt. Die Zweigliederung ist notwendig, da die Rassenidee nicht schlicht als eine politische Idee auftritt (oder wir sollten lieber sagen: bis heute noch nicht als solche auftritt), die in der Lebensgestaltung der ihr Zugehörigen wirkt, sie zusammenschließt und andere von ihr ausschließt, sondern überdies mit dem Anspruch auftritt, das Ergebnis wissenschaftlicher Überlegung zu sein. In diesem Punkt unterscheidet sie sich von den Leibideen anderer geschichtlicher Perioden, die primär an die mythische Leibeinheit ihrer Gemeinschaft glauben, und auf eine wissenschaftliche Begründung weitgehend oder vollständig verzichten.

Der I. Teil dieses Buches befaßt sich daher mit der Rassentheorie, insofern sie den Anspruch erhebt, eine Wissenschaft zu sein. Eine umfassende geisteswissenschaftliche Analyse dieses Problemkreises ist unerläßlich, da trotz der gewaltig angeschwollenen Literatur zur Rassenfrage (von zwei Ausnahmen abgesehen) weder die Anhänger noch die Gegner der Rassenlehre eine hinreichende Begründung oder Kritik dieser Wissenschaft geliefert haben. Das Rassenproblem ist ein Teil des Leib-Seele Problems; das erste setzt zu seiner angemessenen Behandlung völlige Klarheit über das zweite voraus und damit über das Wesen des Menschen. Eine Wesenslehre vom Menschen ist aber heute in Deutschland erst im Entstehen begriffen und trotz der ausgezeichneten Arbeiten von Scheler, Plessner, Groethuysen, Jaspers, Heidegger können die Ideen dieser Denker nicht unmittelbar auf das Rasseproblem angewendet werden, weil

sie aus ganz anderen philosophischen Impulsen entstanden sind und erst einer sehr gründlichen Umformung bedürfen, um für das konkrete Gebiet der Rassenlehre fruchtbar zu werden. Wenn wir von einigen, gelegentlich hingeworfenen Bemerkungen absehen, findet die Rassentheorie keinen Rückhalt an der Philosophie unserer Zeit und dies scheint mir der entscheidende Grund dafür zu sein, daß (wieder von den zwei Ausnahmen abgesehen), die Prinzipienfragen der Rassentheorie heute von keinem der Forscher, die sich mit ihr befassen, durchgearbeitet wurden.

Wir haben damit erklärt, warum in der Rassentheorie das Bewußtsein der Prinzipienfragen und jede Klarheit über die Grundlagen fehlt, aber nicht, warum ganz offenbar auch gar kein Bedürfnis nach einer Grundlegung sich zeigt. Wer die Hauptwerke der Rassenliteratur durchgeht, wird betroffen sein von dem selbstzufriedenen, saturierten Ton, der hier allerwärts herrscht, von dem schönen Gefühl der eigenen bedeutenden Leistung, das seltsam kontrastiert mit der theoretischen Anspruchslosigkeit der Untersuchung. Das Bedürfnis einer kritischen Grundlegung regt sich nicht, weil die herrschende Rassentheorie mit einem System von Dogmen arbeitet, das, wie wir sehen, nicht transzendent von der philosophischen Anthropologie her erschüttert wird, das aber auch immanent, aus dem Gang der Biologie und der naturwissenschaftlichen Anthropologie noch kaum angegriffen wird, — mit jenem Dogmensystem, das in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden ist und das ich kurz das System der naturwissenschaftlichen Superstition nennen will. Ich beschränke mich hier auf die Angabe der zwei Grunddogmen des Systems, aus denen die meisten für uns relevanten Erscheinungen folgen: 1. Die naturwissenschaftliche Methode ist die einzig »wissenschaftliche« und sie allein ist daher berufen, alle im menschlichen Horizont auftauchenden Probleme zu lösen. Alle anderen Methoden, insbesondere die geisteswissenschaftliche, sind Überbleibsel einer »metaphysischen« Periode in der Entwicklung des menschlichen Geistes, die heute nahezu »überwunden« ist. Probleme, die durch die naturwissenschaftliche Methode nicht bewältigt werden können, sind Scheinprobleme. 2. Die Wissenschaft bewegt sich auf einer Linie stetigen Fortschrittes. Der Forscher ist für seine Arbeit hinreichend ausgerüstet, wenn er die Problemlage seiner Wissenschaft in der Gegenwart kennt; von diesem Punkt aus hat er weiter zu arbeiten. Die Problemstellungen und Ideen früherer Zeiten sind »veraltet«,

»überwunden«, irrelevant für die Gegenwart und brauchen nicht gekannt zu werden. — Auf diesen beiden Dogmen ruht sanft das gute Gewissen, mit dem der typische Rassenforscher weder die außerhalb seines Fachgebietes sich abspielende Entwicklung der Wissenschaften zur Kenntnis nimmt, noch von den Prinzipien seiner eigenen Wissenschaft über Darwin oder bestenfalls Lamarck hinaus genauer unterrichtet ist.

Durch diese wissenschaftsgeschichtliche Situation ist die Thematik des I. Teiles unserer Arbeit bestimmt. Wir haben den systematischen Gehalt des Rassenproblems im Umriß darzulegen —: ausgehend von einer Analyse des Verhältnisses von Leib, Seele und Geist. Wesentliche Hilfe fanden wir für diese Arbeit unter den Philosophen unserer Zeit vor allem bei S c h e l e r; im übrigen hatten wir bei diesen einleitenden Untersuchungen das Verfahren zu beobachten, das sich durch alle weiteren zieht: die Wiederherstellung der Probleme durch Heraufheben der klassischen Formulierungen in die Denksituation unserer Zeit. Die wesentlichen Quellen zum Verständnis des Leib-Seele-Geist-Verhältnisses waren Aristoteles, Descartes, Kant und die Anthropologie des jüngeren Fichte. Wir haben nicht Thesen dieser Denker »übernommen«, sondern an ihren Gedanken das Problem anschaulich gemacht in seiner spekulativen Spannweite, um überhaupt zu wissen, worum es sich handelt, wenn wir von diesen Dingen sprechen; die Probleme dieses Umkreises waren nicht zu »lösen«, sondern zunächst überhaupt zu zeigen, in ihrer Geltung zu restituieren. Wir mußten zuerst die Grundlage schaffen, von der eine Analyse des Rasseproblems sinnvoll in Angriff genommen werden konnte. — Auf dieser Grundlage konnten wir weiter bauen: im 2. und 3. Kapitel des I. Teiles die biologische und anthropologische Bedeutung des Rassebegriffes durchforschen und im 4. und 5. Kapitel zu den wichtigsten Theorien kritisch Stellung nehmen.

Die Ergebnisse der systematischen Untersuchung können wir in den folgenden Thesen zusammenfassen:

1. Der Mensch ist seinem ontischen Gefüge nach charakterisiert als ein Wesen, das allen Reichen des Seins zugleich angehört; trotz dieser vielfachen Bestimmtheit seines Aufbaues ist er aber eine Einheit, ein Gesamtwesen.

2. Aus dem Charakter seines ontischen Gefüges folgt für die Möglichkeiten seiner wissenschaftlichen Erforschung, daß er als zugehörig den einzelnen Seinsbereichen mit den für den betreffen-

den Seinsbereich eigentümlichen Methoden zum Gegenstand der Forschung werden kann — er ist Mechanismus und Chemismus, ebenso wie Gegenstand der Biologie und Gegenstand einer Geistesforschung.

3. Die Schwierigkeiten der Rassenlehre vom Menschen entstehen daraus, daß die Methoden des einen Seinsbereiches, die für die eine Teilsphäre des Menschen gültig sind, unberechtigter- und unmöglicherweise auf andere Teilsphären ausgedehnt werden sollen. Es ist also möglich, den Menschen als Animale zu erforschen und insofern gibt es mit Recht (siehe aber die Einschränkung der folgenden Punkte) eine naturwissenschaftliche Anthropologie; es ist jedoch unmöglich, von dieser Ebene her sinnvolle Aussagen über die Geistsphäre zu machen. Soweit im Rahmen von naturwissenschaftlich-anthropologischen Werken Aussagen über seelische Rassentypen gemacht werden, bedienen sie sich geisteswissenschaftlicher Methoden (nur in der Regel sehr schlechter) und sind, ob richtig oder unrichtig, unabhängig von den Fragen der naturwissenschaftlichen Anthropologie.

4. Innerhalb des Gegenstandsbereiches einer naturwissenschaftlichen Anthropologie ergeben sich methodische Schwierigkeiten (die von ihr selbst bisher nicht prinzipiell in Angriff genommen wurden), weil die Methoden der Biologie nicht unmittelbar auf menschliche Kollektiva übertragbar sind (siehe Kapitel 3 des I. Teiles).

5. Innerhalb der biologischen Methode selbst sind die Grundlagenprobleme ungeklärt; die Versuche, sich darüber Klarheit zu verschaffen, sind bis heute nicht sehr weit gediehen (siehe Kapitel 2 des I. Teiles).

6. Daraus, daß eine naturwissenschaftliche Rassenlehre, eine Wissenschaft, die Leibtypen von Menschen aufstellt, aus philosophisch-anthropologischen und erkenntnistheoretischen Gründen n i c h t s für das Problem der geistigen Rassetypen leisten k a n n; daraus, daß die Art des Zusammenhanges von Leib, Seele und Geist kein Gegenstand möglicher wissenschaftlicher Urteile ist, — folgt jedoch n i c h t, daß dieser Zusammenhang nicht besteht. Das menschliche Gesamtwesen ist die täglich von jedermann erfahrene Realität dieses Zusammenhanges. Der Zusammenhang ist zwar kein möglicher Gegenstand einer W i s s e n s c h a f t, aber er ist der legitime Grund für die Bildung von Leib i d e e n — deren Analyse der II. Teil bringt.

Es liegt mir besonders daran, daß diese Thesen und ihre Tragweite richtig verstanden werden. Es herrscht heute noch in Kreisen von *Staats- und* Gesellschaftslehrern ein gewisses scheues Mißtrauen gegenüber der Rassentheorie und der Rassenidee. Zum Teil hat dieses Mißtrauen seine Wurzeln in der herrschenden politischen Ideenwelt, die eine Diskussion des Rasseproblems, da es notwendig zu einer Erschütterung des politischen Gleichheitsdogmas führen muß, ablehnt. Über dieses politische Mißtrauen habe ich mit seiner Charakteristik als solches, d. h. als unsachliches, unwissenschaftliches alles gesagt, was ich als Gelehrter zu sagen habe. Zum Teil aber ist dieses Mißtrauen sehr wohl gerechtfertigt durch das wissenschaftliche Niveau, auf dem sich die Argumente für und gegen die Rassentheorie bewegen. Die Vertreter der Rassentheorie haben den großen Vorteil für sich, daß sie ein wirkliches, entscheidend wichtiges Problem verfechten. Daß es an einer gründlichen Durcharbeitung der Grundlagen fehlt, zeigen meine Kritiken im 4. Kapitel des I. Teiles mit aller wünschenswerten Deutlichkeit — aber trotz dieser Mängel konnten sich die Rassentheoretiker gegen alle Anwürfe im einzelnen immer auf das sichere Bewußtsein zurückziehen, daß sie grundsätzlich gegen alle Gegner im Recht waren, daß an ihrer Sache »etwas daran« sei. Leider haben sie diese ihre ausgezeichnete Position in schwerster und völlig überflüssiger Weise dadurch gefährdet und billigen Angriffen ausgesetzt, daß sie in allen Einzelfragen (bei der Aufstellung seelischer Typen, der Theorie der seelischen Eigenschaften usw.)mit einer in der deutschen Wissenschaftsgeschichte seltenen, sagen wir einmal: Großzügigkeit, vorgegangen sind. Erst die Arbeiten von Clauß haben der Rassentheorie ein Niveau gegeben, auf dem sich zu bewegen, niemand scheuen muß. Umgekehrt liegt der Fall bei den Gegnern der Rassentheorie — ich nenne Finot und Hertz —; ihre Kritik an einzelnen historischen Urteilen der Rassetheoretiker ist sehr häufig wohl begründet, ihre Gesamthaltung dagegen, die Gegnerschaft zur Rassentheorie und zum geistigen Rassenproblem überhaupt, ist es ganz und gar nicht. Wenn man der Rassentheorie in ihrer bisherigen Form ihr Versagen in allen grundlegenden Fragen vorwerfen kann, so ist dieser Vorwurf noch viel schärfer gegen die Werke der Rassengegner zu erheben. Die Angriffe gegen die Rassentheorie sind in der Tat von einer Billigkeit, die die Vertreter der Rassentheorie *nicht überzeugen*, sondern nur verärgern konnte, — wenn sie auch selbst nicht eben viel darauf zu antworten hatten.

Dadurch nun, daß sich der Kampf um die Rassentheorie in Formen abspielte, die dem Standard deutscher Wissenschaft nicht *genügen, daß von keiner Seite in diesem Kampf* je ein wissenschaftstheoretisch sachkundiges Wort gesprochen worden ist, hat sich eine Situation entwickelt, an deren Beendigung mitzuwirken eine der Absichten dieses Buches ist. Die Rassentheorie unserer Zeit ist ressortmäßig von der Biologie, einer sogenannten Naturwissenschaft ausgegangen und das hat zur Folge, daß heute für die Anhänger der Rassenidee diese Idee und ihre Gegnerschaft sich wissenschaftstheoretisch *als ein Gegensatz* von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft darstellt. Die Annahme eines solchen Gegensatzes ist sachlich unberechtigt, denn dort, wo die Anthropologen, die sich als Anhänger der naturwissenschaftlichen Methode ausgeben, seelische oder geistige Rassentypen aufstellen, müssen sie sich, durch das Gefüge des untersuchten Gegenstandes gezwungen, eines Verfahrens bedienen, das mit den Verfahren der Biologie oder irgendeiner *anderen Naturwissenschaft* nicht das geringste zu schaffen hat, müssen sie mit einem Verfahren arbeiten, das heute konventionell geisteswissenschaftlich genannt wird, mit der Typenbildung auf Grund historischen Materials. Es handelt sich also nicht um einen Gegensatz naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Methoden, sondern nur um die Frage, ob die geisteswissenschaftliche Methode sachkundig und gründlich oder — großzügig gehandhabt wird. Diese Frage braucht nicht erst hier aufgeworfen zu werden, denn sie wurde schon innerhalb der Rassentheorie selbst gestellt von Clauß. Seine Analysen sind als ein Versuch zu verstehen, die bis dahin noch etwas primitiven Methoden der Rassentheoretiker zu verfeinern und vorzudringen zu den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen einer Typenlehre der Rassen. Sowohl die von ihm aufgestellten Typen wie seine erkenntnistheoretischen Ausführungen *sind ein gewaltiger Schritt* zur Reform der Rassenlehre von innen her; wenn auch in den Einzelheiten noch manches verbesserungsbedürftig ist (siehe Kapitel 4 des I. Teiles), so ist doch mit ihm ein neuer Ansatz der Rassenlehre gegeben, von dem aus sie den Weg der Wissenschaft weiter gehen kann. Seine Rassenlehre und die von Spann (es sind die beiden Ausnahmen, von denen ich oben sprach) sind die ersten Zeichen dafür, daß innerhalb der Rassenlehre das Dogmensystem der naturwissenschaftlichen Superstition, wie ich es nannte, überwunden wird und der bedeu-

tende Gedanke der Rassentheorie die ihm angemessene Form gewinnt.

Wohl zu scheiden von der Rassentheorie ist die Rassenidee. Die Theorie tritt mit dem Anspruch einer Wissenschaft auf und kann von uns auf die Richtigkeit ihrer Urteile und die Festigkeit ihrer Grundlagen geprüft werden. Die Idee gehört der Politik an und wir haben ihr gegenüber die Aufgabe, sie als menschliche Erscheinung zu deuten und sie in unseren Erfahrungszusammenhang von der Staatswirklichkeit als Schöpfung des Menschen einzuordnen. Die Untersuchung hat daher vom weitesten Umkreis des Ideenproblems auszugehen und sich schrittweise der historisch konkreten Einzelerscheinung der nordischen Idee anzunähern. Wir erörtern zuerst das Problem der Gemeinschaftsideen (II, 1), dann innerhalb des Rahmens der Gemeinschaftsideen die Leibideen (II, 2) und untersuchen dann zwei historische Fälle von Leibideen, um anschaulich zu machen, daß die Rassenidee nicht eine einzigartige Erscheinung im Felde der politischen Ideen, sondern eine Leibidee wie andere auch ist, die jeweils als Mit-Erzeuger der Gemeinschaft im gesamten Ideengefüge der Gemeinschaft auftreten. Bei dieser Gelegenheit wird auch kurz die grundwichtige Einsicht berührt, daß Leibideen, sofern sie an der geistigen Realität der Gemeinschaft mitbauen (also nicht objektive animalische Ideen sind), sich niemals als wissenschaftliche Urteile auf Tatbestände der biologischen Sphäre beziehen, an denen sie auf ihre Richtigkeit geprüft werden könnten, sondern daß die Idee der Leibgemeinschaft immer eine »mythische« Idee ist, daß sie immer (nicht nur im Falle der christlichen Gemeinschaft) ein corpus mysticum aufbaut. Nach diesen drei Schritten der Annäherung entwickeln wir in dem Kapitel über die partikuläre Gemeinschaft (II, 4) den Typus des Ideengefüges, innerhalb dessen die Leibidee der Rasse ihren Platz findet. Das nächste Kapitel, über die Erweiterung des geschichtlichen Horizontes (II, 5) geht endlich auf die Rassenidee selbst ein und zeigt, wie sie aus den älteren Rassetheorien des 18. Jahrhunderts allmählich in die Form der politischen Rassenidee des 19. Jahrhunderts bei Klemm und Gobineau hineinwächst. Das Kapitel über Rasse und Staat (II, 6) entwickelt die klassische Dogmatik der Rassenidee und ihre Verzweigungen in die naturalistische Staatslehre in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die beiden letzten Kapitel, über die Juden als Gegenidee und die nordische Idee zeigen die

neue Entfaltung der Rassenidee seit den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts (II, 7 und 8).

In dem letzten Kapitel, über die nordische Idee, habe ich in die typisierende Betrachtung die Ideenverzweigungen aufgenommen, soweit sie mir noch unmittelbar aus den Impulsen herzurühren schienen, die in der naturwissenschaftlichen Rassentheorie der letzten Jahrzehnte wirken. Ich habe dagegen nicht mehr von jener neuesten Entwicklung der nordischen Idee gesprochen, die in der nationalen Bewegung selbst ihren Ursprung hat und sich nur noch in geringem Maße der Argumente der wissenschaftlichen Rassentheorie bedient, ja geradezu einen Begriff der organischen Wahrheit dem wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff entgegensetzt — ich denke dabei vor allem an den Mythus des Blutes, wie er in Rosenbergs Werk sichtbar wird [1]). Soweit diese Entwicklung, die erst wenige Jahre alt ist, sich heute schon beurteilen läßt, scheint mir ein scharfer Schnitt zwischen der älteren Form der Rassenidee, die durch Männer wie Günther, Lenz, Eugen Fischer vertreten wird, und derjenigen, die Rosenberg und die junge Generation der nationalen Bewegung vertritt, zu verlaufen. Während für die ältere Form der Rassenidee ihre Begründung in einer als Naturwissenschaft verstandenen Anthropologie charakteristisch ist, tritt die neue bewußt als »Mythus« auf, oder wie wir in der Wissenschaftssphäre vorziehen würden zu sagen, als Leibidee, und zwar als eine Gesamtwesensidee des nordischen Menschen, die einen geistigen Typus des nordischen Menschen als Leitbild hat. Leib und Seele sind hier nicht mehr zwei getrennte Bereiche, die miteinander durch eine unhaltbare Metaphysik verbunden werden, sondern eine Einheit; der Geist ist hier nicht abhängig vom Leib, sondern Blut und Seele sind nur verschiedene Ausdrücke für die Einheit des nordischen Menschenbildes. Hier ist die Rede vom neuen Erlebnis »des Einklanges von Leib-Seele-Geist«, der im Bewußtsein des »Blutes« sein »Symbol« gefunden habe [2]). Aus der politischen Bewegung selbst entwickelt sich die Idee von der Einheit des menschlichen Gesamtwesens, die innerhalb der Rassentheorie, in der Form, die Clauß ihr gegeben hat, von den älteren Theoretikern noch entschieden abgelehnt wird.

[1]) Rosenberg, Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit, 2. Aufl. 1931.

[2]) Werner Haverbeck, Aufbruch der jungen Nation. Ziel und Weg der nationalsozialistischen Volksjugendbewegung. (Nationalsozialistische Monatshefte. Heft 35. Februar 1933), S. 16.

Es scheint mir dies ein erfreuliches Zeichen dafür zu sein, daß die überständigen Reste der darwinistischen Periode in der Rassentheorie auch aus dieser mit der Zeit verschwinden werden.

Was die verarbeiteten Materialen und die herangezogene Literatur betrifft, so war für die Auswahl in beiden Teilen, dem über die Rassentheorie und dem über die Rassenidee, der Gesichtspunkt entscheidend, daß eine systematische Darstellung der Probleme gegeben werden sollte. Für die Geschichte des Denkens über die Rasse hat ausgezeichnetes Material Schemann in seinem großen Werk über die Rasse in den Geisteswissenschaften zusammengetragen. Die vorliegende Arbeit beabsichtigt eine Darstellung des menschlichen Wesens, insofern es als Objekt in der Rassentheorie aufscheint und insofern es als Subjekt Schöpfer der Leibideen in der Gemeinschaft ist. Der I. Teil hatte daher eine menschliche Wesenslehre im Umriß zu entwerfen und die aus dem Wesensgefüge entspringenden spekulativen Probleme in ihrer Eigengesetzlichkeit aufzuweisen — Stoffe und Werke wurden nur in dem Mindestmaß herangezogen, das zur konkreten Veranschaulichung unerläßlich war. Der II. Teil hatte das Problem der Leibidee und der partikulären Gemeinschaft zu entwickeln und zu zeigen, wie die wesensgesetzlich vorgezeichneten spekulativen Möglichkeiten in der geschichtlichen Wirklichkeit sich darstellten. Zu jeder einzelnen Frage ließe sich selbstverständlich das Belegmaterial vervielfachen — ich habe mich überall auf das Nötigste beschränkt und jene Materialien ausgewählt, die mir am besten die betreffende Spekulationsmöglichkeit zu veranschaulichen schienen.

Mit einem Wort ist abschließend noch die Frage zu streifen, die in Diskussionen über das Rassenproblem immer wieder und vielleicht auch angesichts unserer Materialauswahl neu gestellt wird: warum hat die Rassentheorie und Rassenidee gerade in Deutschland sich so kräftig entfaltet, während die anderen großen Nationen keine geistige Bewegung ähnlicher sozialer Massenhaftigkeit erlebt haben. Die ausführliche Beantwortung dieser Frage würde tief in die Probleme der deutschen politischen Geschichte im Gegensatz zu der der westlichen Nationalstaaten hineinführen — ich muß mich hier mit einem Hinweis begnügen. Die deutsche Gemeinschaft ist seit dem Zerfall der alten monarchischen Bindungen ein so ausgezeichneter Boden für das Aufblühen neuer politischer Bewegungen gewesen, des Liberalismus und des Sozia-

lismus seinerzeit ebenso wie heute des diktatorischen Nationalismus, weil den neuen Bewegungen keine alte, die gesamte Gemeinschaft formende politische Idee entgegengestanden ist. Die deutsche Nation ist im Vergleich mit den westlichen jung in dem Sinn, daß eine Idee des deutschen politischen Menschen, von der die ganze Nation beherrscht wäre, in der Weise wie eine solche Idee in Frankreich und Amerika seit dem 18. Jahrhundert, in England seit noch älterer Zeit besteht, nicht vorhanden ist. Rassenideen gibt es auch in den anderen Nationalstaaten (das Kapitel über die Nordische Idee zieht einige Vergleiche); sozial relevant als Massenerscheinung sind sie bis heute noch kaum geworden (am ehesten noch in Amerika), weil die alte national-politische Idee mit ihren wesentlichen Wurzeln in der christlichen Gemeinschaftslehre, in der die Rassenidee keinen Platz finden kann, ihr in verhältnismäßig ungeschwächter Kraft gegenübersteht. Wir hatten daher zum anschaulichen Beleg unserer Untersuchung in erster Linie deutsche geschichtliche Stoffe heranzuziehen und sie nur gelegentlich durch französische, englische und amerikanische zu ergänzen.

ERSTER TEIL.

DER SYSTEMATISCHE GEHALT DER RASSENTHEORIE.

1. KAPITEL: LEIB – SEELE – GEIST.

Das Wesen des Menschen ist ein ewiges Thema der philosophischen Spekulation, — ewig, weil die Grunderfahrungen, die zur Spekulation treiben, immer die gleichen sind, — es sind immer die gleichen typischen Sachverhalte, die sich uns als wesentliche für das Bild des Menschen aufdrängen; und wenn auch im einzelnen unser Wissen von ihnen zunimmt und die Spekulation dieses Wissen in sich aufnehmen muß, so wird doch der Umkreis der Sachverhalte selbst nicht erweitert; unsere heutige Wesenslehre vom Menschen, die Anthropologie, hat kein anderes Ausgangsmaterial als es Aristoteles für seine Untersuchungen hatte; und Aristoteles hatte keinen anderen Stoff als den die mythenbildende Phantasie früherer Zeiten zu ihren Gestalten verdichtete. Ewig wird das Thema aber auch als Problem zur Lösung gestellt, weil die Formen, in denen der spekulative Gedankengang sich bewegt, gering an Zahl und eng untereinander verknüpft sind, so daß die gleichen Typen von Problemstellungen und Lösungen immer wiederkehren müssen. Und ewig ist dieses Thema schließlich, weil die Grunderfahrungen bei ihrer Ausdeutung mit Hilfe der spekulativen Formen unvermeidlich zu Denksituationen ohne Ausweg führen: so daß nicht zu befürchten ist, daß dieses Thema eines Tages aus dem Kreis der Probleme verschwinden könnte, die erfolgreich gelöst zu haben der Stolz eines Philosophen ist. Die Grunderfahrungen, von denen wir sprachen, werden zum Teil innerhalb des menschlichen Daseinsbezirkes selbst gemacht, zum Teil sind sie Erfahrungen von Sachverhalten der anorganischen, pflanzlichen und tierischen Natur, die zu unseren Daseinserfahrungen in vergleichende Beziehung gesetzt werden. Innerhalb des menschlichen Daseinsbezirkes selbst sind es vor allem die Grunderfahrungen des Todes, des Schlafes, des Traumes, der Krankheit, der Angst und des Könnens (der Macht), der planvollen Lenkung

des Handelns, der entselbstenden dionysischen Ekstase, der mystischen Gottversenkung, der geistigen Selbst-Einfaltung in der Meditation, die als Ausgangspunkte für das Nachdenken über das Wesen des Menschen und seiner inneren Gliederung dienen.

Sehen wir an einigen Beispielen, wie die Grunderfahrungen zum Ansatz einer Problematik werden:

In der äußeren Erscheinung des Todes geht das menschliche Dasein aus einer Seinsweise, die wir als die vollständige ansehen, in eine andere über, in der für kurze Zeit die Leibgestalt erhalten bleibt, die seelischen und geistigen Funktionen aber nicht mehr zu beobachten sind. Für die Spekulation wird diese Differenz der Seinsweisen zum Anlaß, eine Differentiallehre vom Menschen aufzubauen, nach der sein Wesen in einem Kompositum besteht, das sich zusammensetzt aus an sich totem Stoff und aus Prinzipien, Kräften oder Substanzen, die als Seele, Verstand, Vernunft, Geist bezeichnet werden. Das Kompositum aus beiden Substanzen kann mehr äußerlich vorgestellt werden als ein stofflicher Mechanismus, der nur an einem Punkt mit der Seele zusammenhängt (Descartes); oder es kann vorgestellt werden als eine völlige Parallelisierung aller mechanischen Vorgänge des Körpers mit seelenhaften Lebensvorgängen in der Art der okkasionalistischen Konstruktionen; oder es kann ein wirkendes, beseelendes Prinzip angenommen werden, das toten Stoff für eine Zeit zu einer Lebensform gestaltet, um ihn dann wieder aufzugeben und seinen stofflichen Strukturgesetzen allein zu überlassen usw. Das alles sind Unterschiede in der Ausdeutung einer Grunderfahrung, die teils vom weiteren Zusammenhang des metaphysischen Systems abhängen, innerhalb dessen sich die Spekulation über den Menschen abspielt, teils vom Stand der biologischen Kenntnisse der Zeit. Für unsere Betrachtung ist im Augenblick allein das Grundsätzliche an der spekulativen Ausdeutung der Todeserfahrung wichtig: daß die Unterschiede der Seinsweisen des lebenden Menschen und des toten Leibes umgedeutet werden in eine innere Differenzierung des Menschenwesens.

Ähnliche Spekulationen werden veranlaßt durch andere der genannten Grunderfahrungen des menschlichen Daseins. Die Rhythmik der Schlaf- und Wachzustände bewegt uns, eine Schicht des menschlichen Daseins zu isolieren, in der ein Lebensdrang oder élan vital diesen Rhythmus durchschneidend das Feuer des Lebens fortdauernd unterhält, während das Wachbewußtsein und die

höheren geistigen Prozesse vorübergehend aussetzen können. Traumuntersuchungen haben gezeigt, daß die Phantasie der Triebsphäre während des Schlafes Bilder und Bildzusammenhänge erzeugt, die im Wachzustand unter der Kontrolle von Verstand, Charakter und Geist des gesunden Menschen nicht auftreten (während wieder gewisse Krankheiten auch des Wachzustandes in ihrer Struktur mit den Traumphantasien verwandt sind), so daß wir uns genötigt sehen zwischen einem Triebbereich des menschlichen Daseins zu unterscheiden, der in seiner Gestaltung eigenen Gesetzen folgt, wenn er nicht unter der Aufsicht eines geistgeleiteten Willenszentrums steht, und diesen höheren Zentren selbst. Verschiedene wesentliche Seinsmöglichkeiten des als eine Einheit angesehenen Menschen wie Schlaf, Traum und Krankheit, die sich innerhalb des individuellen Lebens entfalten, aber auch Unterschiede der menschlichen Seinsweisen in verschiedenen Perioden der Menschheitsgeschichte (Verwandtschaft des Seelenlebens der sogenannten primitiven Völker mit den Strukturen von Träumen und Neurosen) werden in der Wesensspekulation umgedeutet in eine Differenzierung des Menschenwesens nach Schichten verschiedener Höhenlage, wobei die Höhe der Schichte bestimmt wird nach der Gestaltung oder Kontrolle der einen durch die andere. Der tote Stoff unterliegt der Organisation durch das Lebensprinzip; der Lebensdrang, der die Schlaf- und Wachzustände durchschneidet liegt unterhalb jenes Vermögens praktisch intelligenter Leitung, die das wache zweckbewußte Handeln des belebten Menschen bestimmt; die Triebsphäre mit ihren zugehörigen Phantasien und Zwecksetzungen steht unter der geistigen Willensmacht, durch die sie in ihrem Gestaltungsdrang zurückgedrängt werden kann, um den Raum zu schaffen, in dem die Gestalten des Geistes sich aufbauen.

Die inneren Erfahrungen des Könnens und Unterliegens sind weitere Quellen der Spekulation, die im Daseinsbezirk des Menschen selbst entspringen. Bei Gelegenheit von Einfällen oder von schwierigen Entscheidungen, in denen wir uns ohne Rat von außen ganz auf uns selbst zurückgewiesen finden, haben wir das Erlebnis der Spontaneität unseres Denkens oder Tuns; unsere Gedanken und Entscheidungen lassen sich dann nicht auf Vor-Gedanken und Vor-Entscheidungen zurückführen, sondern scheinen aus uns selbst als aus denk- und tatmächtigen Substanzen hervorzuspringen. Wir haben das Erlebnis, selbst Anfangspunkte, nicht nur

Durchgangspunkte eines Geschehens zu sein, selbst Neues bewirkend in den Weltgang einzugreifen. Daneben haben wir die Erlebnisse des Versagens vor Aufgaben, der Schwäche unseres Leibes, von Krankheiten und des schließlichen Unterliegens unseres Gesamtlebens mit seinen willensmächtigen Taten und Plänen im Tod. Wir erleben uns einmal als mächtige Anfangs- und Mittelpunkte, das andere Mal als ohnmächtige Wesen, die nichts vermögen gegen den gesetzlichen Gang des Naturgeschehens, in dem sie nur verschwindende Partikel sind. Die Erfahrungen des spontanen Wirkens und des hilflosen Ausgeliefertseins an eine jenseitige Macht sind die Gründe für die Ausdeutung des menschlichen Wesens als eines mächtigen und durch die höheren Vermögen von Intelligenz und Geist wirkenden, und zugleich ohnmächtigen durch die Eingliederung seines Leibes in eine Geschehensreihe, die anscheinend unabhängig von unseren geistigen Willenserlebnissen verläuft.

Der Kreis der Grunderfahrungen, von denen die Fäden der Spekulation ausgehen, kann über das menschliche Dasein hinaus erweitert werden durch dessen Vergleich mit den anderen großen Klassen des Seins, der anorganischen, pflanzlichen und tierischen Natur. Während in den obigen Beispielen die Differentiallehre vom menschlichen Wesen anknüpfte an unterschiedliche Zustände des menschlichen Daseins selbst und die Unterschiede zusammenschaute als Teile eines Gesamtwesens, werden im Vergleich mit anderen ontischen Klassen die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten des Menschenwesens zu deren Grundtatsachen der Ausgangspunkt der Wesenslehre. Wieder wird das Wesen als eine Zusammenfügung von Teilen gedeutet, die jeder für sich in einer besonderen Seinsgestalt auftreten können und dadurch überhaupt erst als Untereinheiten sichtbar werden, aber die Seinsgestalten der Teile erscheinen nicht als Modi des Menschen, sondern als in sich geschlossene Gestalten, die keine unmittelbar sichtbare wesensmäßige Beziehung zum Dasein des Menschen haben. Der tote Leib ist in Beziehung auf den Menschen ein Rest; als Materie gehört er zur Seinsklasse der anorganischen Natur, deren selbständige Erscheinungsformen an sich keinen Hinweis tragen auf die Möglichkeit ihrer Verarbeitung und Organisierung durch ein Lebensprinzip. Die schlichte Beseelung des Stoffes, ohne die höheren psychischen Formen von Instinkt, Gedächtnis und zweckhaft handelnder Intelligenz ist zu selbständigen Gestalten geworden in

der pflanzlichen Natur. Die tierische zeigt die seelischen Formen des Instinktes und vielleicht auch einfache Intelligenzleistungen, aber nicht die des Geistes; und erst im menschlichen Dasein findet sich zu den anderen Seelenfunktionen der Geist als gestaltendes Prinzip. Von keiner dieser Seinsklassen für sich genommen wäre es möglich auf die höhere als die notwendig ergänzende hinaufzusehen oder von ihrer Stufe aus Prophezeiungen über weitere Seinsformen zu wagen. Jede dieser in sich gerundeten Seinsgestalten scheint sich nun so gegen die andere abzusetzen, daß je eine auch die Elemente der anderen enthält vermehrt um ein Element, das eben ihr charakterisierendes ist. Die Pflanze zeigt den anorganischen Stoff beseelt durch den Lebensdrang oder élan vital; das Tier zeigt die Elemente pflanzlicher Beseelung des Stoffes vermehrt um die höheren seelischen Funktionen; das Menschenwesen zeigt die tierischen Elemente vermehrt um den dem Menschen eigentümlichen Geist Der Vergleich mit den anderen Seinsklassen führt zu einem ähnlichen Bild von einem gegliederten Aufbau des menschlichen Wesens wie die Beobachtung der Grunderfahrungen innerhalb des menschlichen Daseinskreises für sich.

Die Untersuchung der Bestandteile im Bilde des menschlichen Wesens, wie sie sich aus den Erfahrungsanlässen zusammenfinden, ist noch verhältnismäßig unproblematisch. Darüber, daß die Erfahrungen der angezogenen Art das Ausgangsmaterial der Wesensbestimmung sind, gibt es keine Meinungsverschiedenheiten; fraglich ist nur der Umfang, in dem sie zur spekulativen Ausgestaltung des Bildes herangezogen werden und diese Frage hängt für ihre Entscheidung — abgesehen vom persönlichen Wissensstand des Philosophen und dem allgemeinen der Zeit — schon von den Prinzipien der Konstruktion ab, durch die aus der Mannigfaltigkeit der Elemente die Einheit des Wesens erzeugt werden soll. Es handelt sich bei der Anwendung der Konstruktionsprinzipien um das allgemeine Problem, die Einheit eines Wesens zu erzeugen, das aus mehreren Teilen besteht, und es tritt in der gleichen Weise wie bei der Untersuchung des menschlichen Daseins schon bei der spekulativen Fassung der pflanzlichen und der tierischen Gestalt auf, ja vielleicht auch schon bei dem konstruktiven Verstehen der Gestalt der Materie aus der Bewegung der Elektronen; für uns ist jedoch nur der Sonderfall wichtig, in dem die Prinzipien auf die Komposition der Einheit aus dem als spezifisch menschlich angesehenen und den untermenschlichen Teilen angewendet werden.

Ob diese Prinzipien sich in ein endliches apriorisches System bringen lassen, möge hier dahingestellt bleiben, die folgende Aufzählung erhebt nur Anspruch auf Beschreibung einiger exemplarisch zu verstehender Konstruktionstypen:

1. Die Abschnürung eines als eigentümlich menschlich angesehenen Wesensteiles gegen die anderen Teile, die das Gesamtdasein des Menschen mit aufbauen. Ich habe vom Wesen des Menschen bisher als von einem Gesamtwesen gesprochen, das sich in mehrere Teile gliedert. Die Abschnürungskonstruktion schränkt den Begriff des menschlichen Wesens auf jenen Teil ein, der als der spezifisch menschliche, die Differenz gegen andere Seinsformen bildende, zu gelten hat. Der Mensch wird vorgestellt als eine an sich nicht-menschliche Gestalt, aus der durch die Hinzufügung eines besonderen Wesenselementes die Vollgestalt des Menschen hervorgeht — wobei es vorläufig gleichgültig bleibt, wie das hinzutretende Wesen benannt wird, als Seele, Vernunft oder Geist. Die scharfe Substanzentrennung Descartes in die ausgedehnte mechanische Substanz und die Seele ist der klassische Fall dieses Typus; der untermenschliche Mechanismus und die das Wesen des Menschen ausmachende Seele hängen ziemlich äußerlich dadurch zusammen, daß ein bestimmtes umfangsgeringes Organ des menschlichen Leibes als Seelensitz angenommen wird.

Scheler hat die Unzulänglichkeiten dieser Konstruktion ausgezeichnet kritisiert und darauf hingewiesen, daß die seelischen Funktionen keineswegs an einer bestimmten Stelle des Leibes lokalisiert sind, sondern sich in ihrer Mannigfaltigkeit über das Gesamtfeld des Leibes ausbreiten, so daß man ontologisch von einer strengen Identität des physiologischen und psychologischen Lebensprozesses sprechen müsse. Der reine Mechanismus sei nirgends feststellbar, es seien vielmehr die leiblich-seelischen Funktionen als zwei Seiten ein und desselben Lebensvorganges zu betrachten. An die Stelle der Abschnürungskonstruktion setzt Scheler darum einen anderen grundsätzlichen Konstruktionstypus, der gleich noch genauer dargestellt wird: die Umgestaltung der Unterschichte durch das Hinzutreten des neuen Elementes zu einer neuen Einheit, in der die Unterschicht den spezifischen Charakter, den sie als für sich bestehende hat, verliert. Scheler hat allerdings seine Analyse und Kritik dieser konstruktiven Grundrichtung so stark mit anderen Gedankenfäden durchwoben, daß das Grundsätzliche überdeckt wurde und

er selbst eine Konstruktion vorgeschlagen hat, die gleichfalls unter den von ihm kritisierten Typus der Abschnürung fällt. Die Descartesche Theorie leidet außer an der Abschnürung auch daran, daß sie gerade zwischen unbelebter Körperform und Seele abschnürt und die Seele als das Wesen des Menschen annimmt. Wir dehnen heute die beseelte Natur, wie schon Aristoteles es getan hat, bis auf das Pflanzenreich aus und finden in der Tierwelt höhere seelische Funktionen und vielleicht sogar Ansätze zu Intelligenzhandlungen. Die Scheler sche Kritik wendet sich daher, nachdem sie das Problem der Abschnürung gestreift hat, mit ihrer ganzen Wucht gegen die Entseelung der untermenschlichen Natur und stellt dagegen die Lehre vom Geist auf als dem Wesen, durch das sich der Mensch vom Tier unterscheidet. Der menschliche Geist tritt zur leib-seelischen untermenschlichen Natur hinzu, um das Gesamtdasein des Menschen zu erfüllen: — aber in dieser Addition von Teilen schnürt Scheler nun wieder den Geist gegen Leib und Seele noch schärfer ab als Descartes die Seele gegen den Mechanismus. Descartes hatte die Verbindung der beiden Substanzen durch den gemeinsamen Ort der Hypophyse hergestellt; Scheler dynamisiert die Vorstellung der Verbindung von Geist und Leib-Seele, indem er alle Lokalisationsmöglichkeiten benimmt und den Zusammenhang nur darin bestehen läßt, daß der Geist die Energie, die er zu seinem Wirken in der Welt braucht, aus der untergeistigen Triebsphäre für seine Zwecke ablenkt. Der Geist sei an sich machtlos und könne nur wirklich werden durch den Drang, den er in seine Bahn leitet. Geist und Drang sind die Urelemente des Welt-Seins. Gegen diese Abschnürung eines ohnmächtigen, raum-zeit-, leib- und seelelosen Geistes, der also seinem Wesen nach keine Verwandtschaft mit der tierisch-vitalen Sphäre hat, gilt das gleiche grundsätzliche Argument, das Scheler gegen den Descarteschen Dualismus durchführt. Wie dort die Isolierung der mechanischen gegen die seelische Funktion negiert werden mußte und die physiologischen und psychologischen Phänomene sich als Aspekte des gleichen Prozesses darstellten, so muß hier die Isolierung der Geistgestalt gegen die Vitalsphäre negiert und im Gegenteil behauptet werden, daß die Geistwirklichkeit in ihrer Mächtigkeit so innig der vitalen verbunden ist, daß auch hier das Bild von den zwei Aspekten des einen Prozesses mit Recht gebraucht werden kann. Scheler bestreitet auch nicht den Tatbestand der innigen

Verbindung der beiden Sphären, aber er versucht trotzdem die Isolierung des Geistes konstruktiv dadurch zu halten, daß er die Mächtigkeit des Geistes eine aus den tieferen Schichten entlehnte sein läßt. Aber dieser Versuch scheitert an der Erklärung der Frage, warum die Triebenergie, anstatt ihre Triebziele zu befriedigen, sich zum Teil zur Verwirklichung der Geistgestalten ablenken läßt; dieses Phänomen der Verdrängung und Sublimierung (aus dem gleichen Grunde auch die crux der Psychoanalyse) kann Scheler nur durch die Annahme von volitiven Akten des Geistes erklären, durch die geistige Ziele der Triebenergie gleichsam lockend vorgehalten werden, oder, anders ausgedrückt: die Annahme des Willens als der leitenden Funktion der Geistessphäre legt in diese selbst unter anderem Namen ein Machtzentrum, das in seiner Energie der der Triebe überlegen ist. Neben dem Trieb als der tierisch-vitalen Energiequelle entspringt der Wille als die geistige. Der Geist ist zwar ex definitione ohnmächtig aber er hat den Willen. Die Einführung der Willenskraft stellt, da sie auf die Triebsphäre unmittelbar wirken und den Trieb in seinem Gestaltungsdrang zurückdrängen kann, die Beziehung zur untermenschlichen Sphäre wieder her, die durch die Abschnürungskonstruktion im Interesse der Sonderstellung des Menschenwesens gegenüber den anderen Reichen des Seins aufgehoben wurde. Die Annäherung des Geistes an die durch den Lebensdrang charakterisierte Vitalsphäre wird in der Konstruktion Schelers nicht ganz deutlich, weil 1. der Wille nicht in das Schema des Weltaufbaues von anorganischer Materie, pflanzlichem Lebensdrang, Instinkt, assoziativem Gedächtnis, praktischer Intelligenz und Geist als selbständiges Glied aufgenommen wird, und weil 2. der Drang als Grundelement des Weltseins, und als solches schon vorfindlich in der Gestaltung der Materie, nicht deutlich geschieden wird vom Lebensdrang, der den vegetativen Bereich auszeichnen soll.

2. Die Schwierigkeiten und Beiwege der Abschnürungskonstruktion führen zu einem weiteren typischen Konstruktionsprinzip in diesem spekulativen Bereich, zu dem Prinzip der Konstruktion des Zwischengliedes zwischen den Teilen, die als heterogen gegeneinander abgesetzt wurden und nun wieder miteinander verknüpft werden müssen zu der Einheit des menschlichen Gesamtdaseins. Beispiele für diesen Konstruktionsfall haben die Theorien Descartes und Schelers schon gezeigt. Der Hirnanhang war als das Seelenorgan in der Philosophie Descartes der ge-

meinsame Ort von Leib und Seele, der Raum, in dem die beiden Bereiche sich überschneiden und so ein neutrales Etwas erzeugen, das den beiden Teilen angehört, die durch es verbunden werden sollen. (Eine genauere Analyse hätte außerdem die Rolle der »Lebensgeister«, die zwischen dem Körper und dem Seelensitz die Verbindung herstellen, als Vermittler der beiden Substanzen aufzuhellen.) Unräumlich gesehen waren in der energetischen Theorie Schelers das Zwischenglied, die volitiven Akte, die dem Geist zugehören, zugleich aber von allen anderen geistigen Aktgestalten sich dadurch unterscheiden, daß sie auf die Vitalsphäre wirkende Energiequellen und eben damit von ihrer Art sind. Die vorbildlichen Beispiele dieser Konstruktion finden sich jedoch in den großen spekulativen Seelenlehren — ich denke vor allem an die aristotelische. Aristoteles hat ein System der belebten Natur entwickelt und die Seelenfunktionen angeordnet — von unten nach oben — von der ernährenden Seele, an der auch die Pflanzen teilhaben, über die empfindende Seele, die für die Tiere eigentümlich ist, zur denkenden, die das Wesen des Menschen ausmacht. Die Denkseele oder Vernunft ist nicht mit dem Körper vermischt wie die niederen Seelenfunktionen; sie hat keine sinnliche Beschaffenheit, keine leiblichen Organe wie die anderen Vermögen, und ist nur wirklich in den Akten ihrer Tätigkeit selbst. Sie wäre also völlig abgeschnürt gegen die unteren Vermögen. Um nun die Brücke zur Vergänglichkeit des lebenden Daseins herzustellen, gliedert Aristoteles die Denkseele in eine tätige und eine leidende Vernunft. Die tätige Vernunft ist die eigentlich stofflose, unvergängliche, unvermischte und ihrem Wesen nach rein wirkliche und aktive, während die leidende Vernunft dem Dasein verbunden und mit ihm vergänglich ist. Die tätige Vernunft kann nur auf die leidende wirken, nicht auf die andern Seelenfunktionen, sie selbst ist bestimmungslos und hat daher keine Erinnerung. Eine Anamnese im platonischen Sinn ist für diesen Seelenteil unmöglich. Für die leidende Vernunft ist aber die Anamnese gleichfalls unmöglich, weil sie eben daseinsgebunden und vergänglich ist. Das Zwischenglied, die leidende Vernunft, ist Denkseele und dadurch von den niederen psychischen Funktionen unterschieden, zugleich aber gehört sie dem individuellen Dasein an und ist für dessen Dauer die Stelle, an der die tätige Vernunft auf das Dasein wirken kann. Es wäre auch zu erwägen, ob in dieser aristotelischen Einteilung nicht die ältere griechische Unterscheidung von Thymos und Psyche nachwirkt (über die wir unten noch einiges zu sagen haben): die tätige Vernunft ist in ihrer Funktion nahe verwandt mit dem Thymos, der im Tod entflieht, aber nicht Persönlichkeitscharakter hat; der Tod ist für diese Auffassung eine Entselbstung, nicht eine Entleibung, bei der den Körper eine persönliche Seele verläßt; bei Aristoteles entspricht dem das Fehlen des Gedächtnisses bei der tätigen Vernunft, durch das ein Kontinuum zwischen der Daseinsform der Seele im menschlichen Leben und ihrer Präexistenz hergestellt würde.

Eine ganz ähnliche Zwischenglied-Konstruktion führt Kant durch, um die untermenschliche Sinnlichkeit mit der reinen Vernunft, die das Wesen des Menschen ist, zu der Einheit des Daseins zu verbinden. Zwischen die beiden für sich bestehenden Teile der menschlichen Gesamtgestalt wird die Willkür eingeschoben, als ein Vermögen, das von der Vernunft die Fähigkeit der Spontaneität und Lenkung des Daseins hat, zugleich aber von der Sinnlichkeit affiziert werden kann. Die Willkür wird durch die Sinnlichkeit nicht völlig bestimmt (nezessitiert), sondern nur soweit »angerührt« (affiziert), daß das Phänomen der Einheit von Geist und Leib erklärt wird, ohne die Freiheit und Spontaneität des Willens fallen zu lassen. In diesem wie in den anderen Beispielen wird ein Vermögen oder Seelenteil konstruiert, der zugleich jeder der beiden anderen, die er verbinden soll, ist und auch wieder nicht ist. Erkenntniswert haben diese Konstruktionen nicht; sie dienen nur hier zur Aufhellung der Problemlage, die sich aus den Grunderfahrungen ergibt: Der Philosoph sieht sich genötigt, 1. die gegeneinander wohlabgesetzten Erfahrungstatbestände in Funktionen der Einheit Mensch umzudeuten und 2. die voneinander scharf und wesensmäßig geschiedenen Funktionen zueinander in Beziehung zu setzen. Ich verweise darauf, daß neuerdings Pleßner versucht hat, die zueinander an sich beziehungslosen Teile des gesamtmenschlichen Wesens in ihrem Zusammen-Sein gerade dadurch zu charakterisieren, daß sie keine andere erkennbare Verbindung miteinander haben als die ihres gemeinschaftlichen Auftretens; er nennt darum das Wesen des Menschen eine »Und-Verbindung« seiner Elemente; er ist zugleich geistige Macht und ohnmächtige Natur — er ist das Eine »und« das Andere, ohne daß mehr über diesen Zusammenhang ausgesagt werden könnte.

3. Während die Zwischengliedkonstruktionen vom Typus der aristotelischen und kantischen im System die Funktion haben,

die Teile, die sie verbinden, in ihrer Eigengesetzlichkeit bestehen zu lassen, also die Geistwirklichkeit als solche anzunehmen ohne Beeinflussung von der naturalen Sphäre her, und umgekehrt die anorganische und vitale Sphäre in ihrer Möglichkeit, für sich ohne Beziehung auf eine Geistwirklichkeit erfahren zu werden, unangetastet zu lassen, versucht ein dritter Typus, eine Wirkensbeziehung des einen Teils der menschlichen Gesamtsubstanz auf den anderen herzustellen. Die Phänomene der menschlich-wesentlichen geistigen und der untermenschlichen Bereiche werden in ihrer Realität anerkannt, aber die Erscheinungen der einen sollen abhängige Variable der Erscheinungen der anderen sein. Die Erkenntnis der einen ist der Schlüssel zur Erkenntnis der andern, und ontisch wird die eine durch die andere determiniert. Die Wirkensbeziehung kann sowohl vom geistigen Sein zum naturalen angenommen werden (Typus der romantischen Konstruktionen) wie auch — heute häufiger und für die Rassetheorie besonders wichtig — vom naturalen zum geistigen Sein. Insofern die Eigenmacht des gesetzlichen Aufbaues eines Seinsausschnittes — sei er Geist oder Natur — mit zur Fülle seiner Wirklichkeit gehört, schließt die Konstruktion eine Realitätsminderung der als abhängig erklärten Sphäre in sich, und entsprechend eine Realitätsstärkung der als bestimmend behaupteten. Das determinierende Sein vermag über sich hinaus zu greifen und auf ein Sein anderer Art unmittelbar einzuwirken; es wird über sich selbst hinaus mächtig, über-mächtig, und das bewirkte Sein untermächtig. Diese ontologischen Sätze über die Seinsbereiche sind die Obersätze jeder Metaphysik des Menschen, die eine Wirkung des einen Wesensteils auf den andern im Gesamtwesen behauptet; das Dasein des Menschen ist nur der Ort, an dem die behauptete Übermacht des einen Seins über das andere sichtbare Erscheinung wird. Innerhalb des spekulativen Problems, die Einheit des Gesamtwesens faßlich zu machen, gerät die Übermacht-Konstruktion in verschiedene Konflikte mit den Grunderfahrungen, die sie zu verarbeiten hat. Das Problem, um dessen Lösung es geht, ist die Erzeugung der Einheit aus Phänomenen von Seinswirklichkeiten, die ihre je eigene Gesetzlichkeit haben. Die Übermacht-Konstruktion hebt die Autonomie der Seinsklassen, wie sie in den Grunderfahrungen als wirklich erscheint, auf und setzt an ihre Stelle die Heteronomie des einen Seinsbereiches. Die Heteronomiebehauptung ist zum Teil legitimiert durch die andere Erfahrungs-

tatsache, daß das menschliche Dasein auf irgendeine Weise — die zu formulieren eben das Problem ist — als fraglose Einheit gegeben ist, die als Ganzes nur e i n e r Gesetzlichkeit unterstehen kann, nämlich der, die ihre Einheit konstituiert; und die Übermacht-Konstruktion findet diese Gesetzlichkeit dadurch, daß sie einen von den mehreren als autonom erfahrenen Bereichen zum allein autonomen dekretiert und die Erscheinungen der anderen als Epiphänomene behandelt. Die Erfahrung der Eigengesetzlichkeit jedes der Seinsteile wird in die Interpretation nicht mit aufgenommen. Daß die ontologischen Obersätze und die anthropologischen Konstruktionen in diesem Typus verhältnismäßig primitiv gefaßt werden, bezeugt die Möglichkeit, jeden beliebigen der Seinsteile als den übermächtigen zu behaupten, ohne daß durch die eine Behauptung eine wesentlich schlechtere oder bessere spekulative Situation geschaffen würde als durch die andere.

Der Konstruktionstypus gerät ferner in erkenntnistheoretische Schwierigkeiten. Wenn jede der Seinsklassen, die als Teile des menschlichen Gesamtwesens auftreten, als für sich bestehende und von der anderen unabhängige Realität anerkannt wird, gibt es ebensoviele Theorien der Erkenntnis dieser Seinsgebiete und Methodenlehren ihrer Erfahrung; die Einheit der Seinsgebiete ist von der Objektseite her durch die Einheit der Gegenstandsstruktur, von der Subjektseite durch die Einheit des Systems der methodischen Grundannahmen gegeben. Wenn nun die Abhängigkeit der Gesetzlichkeit des einen Seins von der Gesetzlichkeit des anderen behauptet wird, geht die Gegenstands- und Verfahrenseinheit verloren, denn es werden Aussagen über die Beziehungen dieser beiden Seinsgebiete eingeschoben, die weder durch die Erkenntnistheorie des einen noch des anderen behandelt werden können, ja von deren Erkenntnis es überhaupt keine denkbare Theorie gibt, denn die Beziehung des einen Bereiches auf den andern, d. h. die übergreifende Einheit der beiden ist ja gerade das Nicht-Datum, ist ja gerade wegen der Unmöglichkeit einer einsichtigen faßlichen Erfahrung das Problem, um dessentwillen die gesamten hier typisierten Konstruktionen angestellt werden. Das gestellte Problem der Einheit kann nicht dadurch gelöst werden, daß die pars für das totum gesetzt wird, — gleichgültig welcher pars diese Rolle zufällt. Aussagen über die Phänomene der einen Seinsklassen können ihrem Wesen nach nichts bedeuten für die Erkenntnis der Phänomene einer anderen Klasse, denn die

Bedeutung der einen für die andere ist ja eben die terra incognita, die sich der Erkenntnis als unzugänglich erweist. Die Feststellung der Unmöglichkeit, durch Geistes- oder Naturerfahrung über diese Forschungsgebiete hinaus und in das jeweilige andere vorzudringen oder die Zusammenhänge zwischen dem einen und anderen aufzuklären, will selbstverständlich nicht besagen, daß es die Zusammenhänge nicht gebe, daß in der Tat die Seinsweisen in der Ganzheit des Menschen unverbunden zusammenbestehen; eine solche Behauptung würde der Grunderfahrung von der Unentbehrlichkeit jedes der Seinsteile für das Dasein des Menschen widersprechen; dieses Dasein ist nicht aus Stücken zusammengesetzt, die nur äußerlich aneinander gerieten und ohne Schaden wieder voneinander gelöst werden können; sie bilden vielmehr zusammen eine einheitliche Seinsgestalt, die nur als ganze bestehen kann. Die Einheit der Teile besteht also und sie können eine innige Verbindung miteinander eingehen, wozu vorausgesetzt werden muß, daß sie ihrer Substanz nach einander nicht völlig fremd sind, sondern sehr wohl aufeinander einfließen und sich amalgamieren können — unter welchen mechanischen, organischen oder dynamischen Bildern man sich dies Amalgam immer vorstellen möge —, aber die Art der Verbindung ist kein mögliches Objekt einer Wissenschaft.

4. Als vierte und in dieser Aufzählung letzte Konstruktion sei die der geistigen Einheitsgestalt umrissen. Am nächsten kommt ihr von den historischen Systemen die Anthropologie des jüngeren Fichte, auf die ich aus diesem Grunde hinweise, aber auch, weil sie trotz der neueren Versuche, besonders Schelers und Pleßners, denen reicheres biologisches und physiologisches Material zur Verfügung stand, noch immer die umfassendste und zugleich tiefste Darstellung dieses schwer zu bewältigenden Problemkomplexes ist. Eine Lösung im Sinne einer geschlossenen rationalen Systematisierung der Grunderfahrungen gibt auch dieser Typus nicht, und sie kann, wie ich schon sagte, überhaupt nicht gegeben werden, aber er ist den anderen Konstruktionen für unser spezielles Problem der Einheit des menschlichen Gesamtwesens dadurch überlegen, daß er von der Grunderfahrung dieses Gesamtwesens die Spekulation anheben läßt, und nicht wie die anderen Typen von den Erfahrungen der Selbständigkeit der Teile. Dies mag zuerst überraschen und sogar vielleicht unzulässig erscheinen, da als gegeben vorausgesetzt

wird, was doch durch die Konstruktionen erst erklärt werden soll, ist es aber nicht, wenn wir uns nochmals die Ausgangssituation der Spekulation vergegenwärtigen. Es sind ja nicht die Erfahrungen der selbständigen Teilhaftigkeit der Wesenselemente des Menschen für sich gegeben, die nun um irgendeines abstrusen Einfalles willen zu einer Einheit umgedeutet werden sollen, vielmehr werden diese Grunderfahrungen erst deshalb zum Problem, weil ihnen allen die widersprechende Erfahrung von der ursprünglichen Einheit des menschlichen Daseins entgegensteht. Die Differentiallehre vom menschlichen Wesen wird dadurch begründet, daß die Differenzen zwischen dem Ganzen und seinen Elementen erfahren werden. Nur weil die Erfahrung der Einheit des Daseins mit dem gleichen Grad gültiger Einsicht vorliegt wie die mit ihr unverträglichen Erfahrungen von der Selbständigkeit der Teile des Gesamtwesens wird die Ausdeutung dieser Erfahrungen zum Problem. Und wenn nun diese Einheitserfahrung zum Ausgangspunkt der Spekulation genommen wird, so darf man darin nicht einen Kunstgriff erblicken, durch den gelöst werden soll, was die anderen Konstruktionen nicht erreichen konnten; das Problem vielmehr, das diese nicht bewältigen konnten, wird auch von der Konstruktion der Einheitsgestalt nicht gelöst; es bleibt ebenso offen wie in den anderen Fällen. Die Spekulation, die von dem Einheitserlebnis ausgeht, zieht nur eine andere Linie durch den Erfahrungskomplex, und zwar eine Linie, die für die Zwecke einer Rassenlehre des Menschen den Erfahrungskreis günstiger schneidet als irgendeine andere.

Zur Verdeutlichung des Intendierten erinnern wir an die Scheler sche Kritik des cartesischen Dualismus. Die Abschnürung der Seele vom Leib war unzulässig, weil die Funktionen des Organismus durchaus seelischer Natur sind; die Seele ist nicht in irgendeinem Winkel des Leibes kärglich behaust, sondern sie durchwohnt ihn in allen seinen Teilen bis in die letzten Fasern. Der Leib ist in jeder Einzelheit Gebärde der Seele. I. H. Fichte hat diese Theorie in allen ihren Konsequenzen entwickelt. Die Seele ist eine reale wirksame mächtige Substanz, raum-setzend und -erfüllend. Dem mechanischen Begriff des Raumes, in dem das Reale unendlich teilbar ist, sei der dynamische entgegenzusetzen, in dem das Reale die trennende Bedeutung des Raumes überwindet und in jedem Teile seiner Raumexistenz mit gleicher und ganzer Wirkung gegenwärtig ist. Die Seele existiert nicht im Raum, sondern sie

selbst erzeugt den Raum; sie existiert nicht i n der Zeit, sondern setzt existierend ihre eigene Dauer; und diese raum- und dauersetzende Seele korporisiert sich und gewinnt sinnlich wahrnehmbare Ausdehnung durch die Organisation anorganischer Stoffe zu ihrem Leib. Ihr »Leib« aber als Seelenleib, als innerer oder pneumatischer Leib ist wieder wohl zu scheiden von dem äußeren, von dem Körper, der aus anorganischen Stoffen besteht, die in den inneren Leib eintreten und aus ihm wieder ausscheiden. Der innere Leib ist die Raum-Dauer-Dimension der Seele; die Organisation dieses Leibes durch die Verarbeitung anorganischer Stoffe ist die erste und fundamentale Instinkthandlung der Seelensubstanz, die sich während des weiteren Lebens in allen Ernährungs-, Wiederherstellungs- und Selbstheilungsprozessen fortsetzt und mannigfaltig empirisch offenbart. Der tierische Organismus sei bis ins Einzelne seiner Ausbildung das äußerlich verwirklichte Bild der Seeleneigentümlichkeit des Tieres. Seine Freß-, Fang- und Bewegungswerkzeuge entsprechen ihm ebenso wie der gesamte physiognomische Habitus des Leibes. »Er ist die körperlich symbolisierte Tierseele, welche daher auch nur in dem ihr eigentümlichen Leibe das zweckmäßige Organ ihrer Verrichtung findet.« Es werden also zur Charakteristik der leib-seelischen Einheitsgestalt des Tieres die folgenden Kategorien einander gegenübergestellt:

mechanischer Raum — dynamischer Raum
Zeit — Dauer
äußerer Leib (Körper) — innerer oder pneumatischer Leib

Analog zu dieser Theorie des Leibes als des einen unteilbaren Ausdrucksfeldes der Seele ist nun das menschliche Dasein in der Gesamtheit seiner Funktionen als das Ausdrucksfeld des persönlichen Geistes zu verstehen. Der Geist ist nicht ein Merkmal, das zu der tierischen Gestalt hinzutritt, ein Vorrang des Menschen vor dem Tier, sondern eine ebenso ursprünglich wirksame Substanz wie die tierische Seele: so wie der tierische Leib vollkommener Ausdruck der Gattungsseele der je in Frage stehenden Tierart ist, so sind die leiblichen und seelischen Funktionen des Menschen der vollkommene Ausdruck des wirkenden Geistes. Die Eigentümlichkeiten der menschlichen Organisation gegenüber der tierischen, im besonderen der aufrechte Gang (über dessen geistig-physiognomische Bedeutung Herder so Ausgezeichnetes sagte),

sind eben die dem Wirkensverhältnis des Menschen zu seiner Umwelt angemessenen Eigentümlichkeiten. Die Einschränkung des Reflex- und Instinkthandelns auf ein Minimum und die Umbildungsfähigkeit aller vorgebildeten Aktionsanlagen durch Fremd- und Selbsterziehung zu Formen im Dienste der Geistgestaltung sind die empirischen Symptome der Geisteinheit des Menschen bis in die sinnliche Sphäre. Die leiblichen und seelischen Funktionen des Menschen, die scheinbar auch dem Tier zukommen, sind in der Tat in ihrer Struktur von der tierischen verschieden; sie sind hingeordnet auf das organisierende Zentrum des Geistes.

Der persönliche Geist erzeugt seinen Raum und seine Dauer ebenso wie die tierische Seele. Er läßt sich nicht als unveränderlicher im Stoff nieder, sondern wird selbst im Werden seines sichtbaren Leibes. Er durchläuft Perioden der Entwicklung, die von der Psychologie des Kindesalters und der Adoleszens erforscht werden, und sein Durchwohnen des Leibes prägt sich sichtbar aus in den Geistqualitäten der Physiognomie und Gebärde. Aber er unterscheidet sich von der tierischen Seele dadurch, daß er nicht bloßes Exemplar einer Gattung, daß er nicht schlechtweg als Individuum immer neue Offenbarung des gleichen Seelentypus ist (obgleich er dies a u c h ist) und seine Funktion sich nicht in der Erhaltung der Gattung erschöpft (obwohl diese a u c h zu den Funktionen des Menschen gehört), — er wird vielmehr in seinem Sein sich selbst bewußt als die Einheit seiner Akte, er ist Person. Es ist hier nicht der Ort, eine Philosophie des Geistes zu begründen und durchzuführen, und darum seien nur als die wesentlichen Bestimmungsstücke des personalen Geistes zur Verständigung über den Gebrauch dieses Terminus angeführt: 1. ist der Geist ein selbstbewußtes Zentrum; 2. hat er die Fähigkeit des abstrahierenden diskursiven Denkens (zum Unterschied vom Tier, dessen Denkfähigkeit, soweit sie vermutlich besteht, nicht über einfache Leistungen einer konkret situationsgebundenen inventorischen Intelligenz hinausgeht); 3. ist er befähigt zur Schau von Urphänomenen; 4. zur Schöpfung geistiger Welten (Kunstwerk, philosophisches System usw.), darunter auch seines eigenen geistigen Lebens; 5. ist er Willenszentrum. Der personale Geist (in dieser Bedeutung des Wortes) ist sich selbst gegeben als eine singulare Quelle der Schöpfung von geistigen Aktzusammenhängen und durch die S i n g u l a r i t ä t seiner P e r s o n ist er hinausge-

hoben über die tierwesentliche bloße Gattungsindividuation.

Die Konstruktion der geistigen Einheitsgestalt gibt uns für das Leib-Seele-Problem im allgemeinen und im besonderen für das Rasseproblem die verstehende Einsicht in die Unvermeidlichkeit der Ideen über den Zusammenhang von Geist und Leib. Jede Gesellschafts- und Staatsform hat die ihr typisch zugehörigen Ideen über die Leibgrundlagen ihrer Existenz hervorgebracht und die wesentliche Zugehörigkeit dieses Ideenkomplexes zur geistigen Welt eines Staates steht für uns fest aus den Erfahrungen, die den Anlaß der gegenwärtig abgehandelten Konstruktion bilden. Ich habe sie bei ihrer Typisierung streng eingeschränkt auf die Erläuterung der als Einheit raum-zeitlich existierenden Geistsubstanz und alle Aussagen über die Abhängigkeit des leiblichen Seins vom geistigen (oder umgekehrt) vermieden, da solche Aussagen in die anderen Konstruktionstypen, deren Unzulänglichkeit schon erörtert wurde, zurückführen würde. Die Konstruktion der leiblich sichtbaren Geistexistenz kann also nicht als Unterlage dienen für wissenschaftliche Bemühungen, die von somatischen Typen des Menschen auf zugehörige geistige schließen wollen; sie legitimiert nur das Aufscheinen der Idee der somatischen Existenz des Geistes in der Sphäre des Geistes selbst und in weiterer Folge unseren Versuch, die Struktur dieser geistigen Idee vom Leib in ihren für uns wichtigsten historischen Gestalten aufzuhellen. Sie versichert uns des Zusammenhanges von Leib und Geist und der Berechtigung des Geistes, in die Geheimnisse seiner leiblichen Existenz spekulativ vorzudringen, soweit er es vermag, aber sie bereitet nicht den Boden für eine Naturwissenschaft vom Leib, die den Zugang zu den Phänomenen des Geistes erschließen könnte. Ich erinnere nochmals daran, daß diese Konstruktion das Leib-Seele-Problem nicht »löst«, sondern die Erfahrungen des isolierten Bestandes der Teile des gesamten Menschenwesens und der Möglichkeit, jeden dieser Teile für sich mit den ihm adäquaten Mitteln zu erfahren, unangetastet stehen läßt. Eine naturwissenschaftliche Anthropologie besteht und ihre Möglichkeit angesichts ihres Bestandes und ihrer glänzenden Resultate zu bestreiten, wäre grotesk; die Klassifikation des Menschen in Rassetypen nach Merkmalgruppen und das Studium der Vererbung von leiblichen Merkmalen und Anlagen ist ein durchaus legitimes wissenschaftliches Unternehmen, denn ein Teil des menschlichen Gesamtdaseins ist

zweifellos tierischer Natur und als solche isolierbar. Energisch muß jedoch — aus den Gründen unserer Lehre von den Konstruktionstypen — bestritten werden, daß die Ergebnisse dieser naturwissenschaftlichen Anthropologie in irgendeiner Weise wissenschaftlich relevant sein könnten für geistige Sachverhalte. Die Frage dieser Relevanz ist keine Wissenschaftsfrage, sondern eine Frage metaphysischer Spekulation und muß (ob zustimmend oder ablehnend) aus den Gründen entschieden werden, die zu entwickeln ich mich hier bemühte.

Zur Verdeutlichung des Problems der Konstruktionen in der rationalen metaphysischen Spekulation mag ein Hinweis auf die Gestaltung des Leib-Seele-Verhältnisses im mythischen Denken dienen. Die Grunderfahrungen sind für das primitive und mythische Denken die gleichen wie für das im engeren Sinn philosophische; es unterscheidet sich jedoch in deren Ausdeutung von der spekulativen Form, wie sie für das Abendland mit der platonischen Seelenlehre beginnt, dadurch, daß es die Grunderfahrungen in ihrem Widerstreit bestehen läßt und nicht jene »Lösungen« versucht, die durch ihre notwendige konstruktive Einseitigkeit den wahren Sachverhalt mehr verdecken als offenlegen. Es finden sich daher nebeneinander Begriffe, die je einen der durch eine Grunderfahrung legitimierten Teile des Gesamtwesens bezeichnen, wie auch eine wohldurchgebildete Terminologie für das Gesamtwesen selbst nach den zwei Grundseinsweisen des diesseitigen und jenseitigen Lebens. Der Totenglaube der homerischen Zeit unterscheidet z. B. Thymos und Psyche, die verlebendigende Seele und den Schatten. Der Thymos verläßt den Körper mit dem Tod, ist also jener Wesensteil, der als selbständiger beglaubigt wird durch die Unterschiede der Seinsweisen des lebendigen Daseins und des Todes — er ist typisch ein Begriff, der sich auf die Unterschiede der Seinsmodi stützt. Die Psyche dagegen ist der »Schatten«, das Bild des Gesamtwesens transponiert in eine jenseitige Welt, also zwar das leblose Wesen, aber nicht eine entleibte Seele oder Person, sondern durchaus die menschliche Gesamtgestalt, die nur einen anderen Realitätsstatus gefunden hat. Der Schatten des Patroklus erscheint dem Achilles mit allen leiblichen Eigentümlichkeiten und ist erkennbar an Gestalt, Größe Augen und Stimme. In der älteren Bedeutung von Psyche hat die griechische Antike einen Begriff, der die menschliche Einheitsgestalt in ihrem Schattendasein bezeichnet. Aus den widerspre-

chenden Grunderfahrungen entstehen im primitiven Denken als Folge dieser Unterscheidungen ganz ähnliche Schwierigkeiten, wie in der philosophischen Spekulation, nur daß sie sich nicht als Widersprüche eines Systems ausdrücken, sondern als Schwanken der Bedeutungen. Der Schatten ist in der Antike der Träger des Selbst, aber gelegentlich erscheint auch der entseelte Leichnam, der tote Rest als das Selbst; der tote Leib, der als unterschieden gegenüber dem lebendigen gefaßt wird, da ihm der beseelende Thymos fehlt, steht insofern dem Schatten gleich — das Volldasein vermindert um den Thymos wird einmal gedeutet als volles Sein in einer anderen Dimension, das andere Mal als defizientes Sein in der Dimension der Lebendigen. Ganz ähnliche Deutungsschwierigkeiten finden wir in der ägyptischen Seelenlehre: neben den eigentlichen Leibstoffelementen gibt es die feineren Seelenstoffe, welche die verschiedenen Seelen aufbauen — der Ka ist der Doppelgänger des lebenden Menschen, er wohnt in seinem Leibe und verläßt ihn auch im Tode nicht; eine andere Seele, der Ba, entweicht im Augenblick des Todes, wandert frei im Raum herum und sucht nur gelegentlich wieder den Ka und den Leichnam im Grabe auf; und erst eine dritte Seele, der Khu, hat die Qualitäten der Unveränderlichkeit, Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit. Die zweite und die dritte Seele, der Ba und der Khu zusammen, vereinigen in sich die Funktionen der Seele als eines Differenzbegriffes gegen den toten Leib. Der Ka dagegen, der Doppelgänger, der bei dem Leibe bleibt, hat mit dem Leibe zusammen ähnliche Funktionen wie der griechische Schatten. Das griechische Schwanken betreffend den Träger des Selbst zwischen Schatten und Leichnam ist im ägyptischen Totenglauben aufgehoben, denn der Leichnam selbst ist Leibsubstrat der Seele nach dem Tode und muß mit allen Mitteln konserviert werden, um das Leben nach dem Tod zu ermöglichen.

2. KAPITEL: DIE RASSE ALS BIOLOGISCHE EINHEIT.

Wir beginnen die Analyse des systematischen Gehaltes der Rassetheorie unserer Zeit mit einer Bestimmung des naturwissenschaftlichen Rassebegriffes, auf den sich zu stützen sie behauptet. Unter Rasse soll eine biologische Untereinheit der Spezies Homo sapiens verstanden werden; die Artmerkmale des Menschen werden vermehrt um morphologische und physiologische Merkmal-

gruppen, die charakteristisch sein sollen für die Rasse benannten Untergruppen. Der Versuch, die Menschheit nach leiblichen Merkmalen zu klassifizieren ist sinnvoll, weil es konstante, d. h. in der Generationenfolge vererbliche Merkmale und Merkmalgruppen gibt, die bei Kreuzungen verschieden-typiger Individuen in ihrer Mischung und Trennung den M e n d e l schen Gesetzen der Vererbung folgen. Auf der Theorie von der Konstanz der Rassenmerkmale, ihrer Mischung und Ausmendelung bei Kreuzung ist die geschichtsphilosophische These aufgebaut, daß die mit bestimmten Merkmalgruppen im reinen Fall verknüpften Geistqualitäten dauernd wirkende Ursachen der Geschichte seien, und daß mit der Ausbreitung oder Zurückdrängung der einen oder andern Rasse bedeutende Folgen für die Geschichte der Gesellschaft, des Staates und der geistigen Welten verbunden seien.

Wenn wir in das Problem der Art und ihrer Untergruppen, der Rassen, vordringen wollen, setzen wir zweckmäßig bei einer Präzisierung der Zeitbestimmung ein, die in den Worten Rassetheorie »unserer Zeit«, oder der »Gegenwart« enthalten ist. Der für uns wesentliche Punkt, über den wir ins Klare kommen wollen, ist das Verhältnis der politischen Rassetheorie, die wir gegenwärtige nennen, weil ihre Autoren in den letzten Jahrzehnten schriftstellerisch tätig waren und ihre Wirksamkeit das politische Leben unserer Tage durchzieht, zu der naturwissenschaftlich-biologischen Rasse- und Arttheorie im engeren Sinne des Wortes. Ist die Rassetheorie auch »gegenwärtig« in der Bedeutung, daß ihre theoretischen Grundbegriffe der gleichzeitigen theoretischen Biologie entnommen sind, oder entstammen nicht vielleicht ihre tragenden Begriffe den Theorien früherer Perioden, und wenn dies der Fall sein sollte, welchen? Wir müssen, um diese Fragen zu beantworten, in knappster Weise das theoretisch-biologische Problem von Art und Rasse nach seinem heutigen Stand kennenlernen.

Die heutige Diskussion des Artproblems geht in ihren Grundzügen nicht weiter zurück als bis zu Darwins Lehre vom Ursprung der Arten. Der theoretischen Bearbeitung ist heute wie damals zu erklären aufgegeben, wie die Beständigkeit der Arten zu vereinen sei mit ihrer Entwicklung aus Vor-Formen bis zurück zur Urzeugung einfachster einzelliger organischer Formen. Die Voraussetzungen des Darwinschen Problems sind also 1. die weiter nicht fundierte Annahme von Arten im Linnéschen Sinn; 2. die Vorstellung von der historischen Entfaltung der organischen Welt

von einfachen zu den differenzierten Formen, die Idee des von Darwin sogenannten Tree of Life, des Stammbaums des Lebens. Das so gestellte Problem wird im wesentlichen gelöst (wir sehen hier notwendig von allen Nebenkonstruktionen ab) durch die drei Thesen: 1. daß alle organischen Individuen von ihren elterlichen Individuen sich durch kleine persönliche Variationen unterscheiden; daß 2. durch den Druck der äußeren Umstände, zu denen die klimatischen Bedingungen zu rechnen sind wie auch die durch die Artgenossen geschaffene Bedrängnis, nur die bestangepaßten, für den Lebenskampf tüchtigsten Individuen Chancen der Erhaltung und Fortpflanzung haben; und daß 3. die persönlich erworbenen und für den Lebenskampf nützlichen Eigenschaften der Überlebenden sich auf die Nachkommen vererben — es sind damit die drei Problemtitel der Variation, der Selektion und der Vererbung festgelegt. Ihren bekannten überwältigenden Erfolg verdankt diese Theorie nicht den ganz hervorragenden Qualitäten Darwins als beobachtender und seine Beobachtungen sammelnder Naturforscher, sondern gerade den mangelhaften, wenig durchdachten Dogmen, die an die Emotionen der liberalen Ära appellierten. Die erste These, die der Variation, beruft sich auf jedermann geläufige Erfahrungen des Alltagslebens, von Kindern, die ihren Eltern ähneln, aber doch nicht völlig gleichen, sondern die einen gewisse elterliche Eigenschaften in höherem Maße haben, die anderen in geringerem. Eine Familie besteht nicht aus lauter gleich gearteten Individuen, sondern aus besser und schlechter für verschiedene Aufgaben ausgestatteten. Die zweite These ist ein Extrakt der klassischen englischen Nationalökonomie: Malthus hat die geometrische Progression der Bevölkerungsvermehrung der arithmetischen Progression der Vermehrung der Nahrungsmittel gegenübergestellt und daraus geschlossen, daß dem Bevölkerungszuwachs gewisse Grenzen durch den Druck des Nahrungsmangels gezogen seien; ein Kampf ums Dasein entbrennt, in dem nur die Tüchtigsten überleben. Die organische Welt wird von Darwin nach dem Muster der liberalen Gesellschaftsharmonie geschildert, die sich stetig dadurch erzeugt und erhält, daß das Untaugliche ausscheidet und das Nützliche bestehen bleibt. Die dritte These endlich ist gleichfalls eine liberale Grundforderung: daß das Erworbene bewahrt und den Nachkommen vererbt werde. Alle drei Thesen, die von Darwin als Lösungen des aus der Vor-Periode übernommenen Problems geboten worden

waren, wurden nach kurzer Zeit, noch in den Jahren der unwissenschaftlich-pöbelhaften Begeisterung, von kritischen Köpfen zum Problem gemacht, mit dem Ergebnis, daß wir heute formulieren können:

1. Die Verschiedenheiten von Lebewesen, die lediglich im Wesen der Individuation eines Typus liegen (die fluktuierenden Variationen) sind für das Artproblem irrelevant.

2. Die Auswahl nützlicher Eigenschaften durch das Milieu ist wohl nicht bedeutungslos für die Artentwicklung, denn lebensunfähige Individuen werden ausgetilgt und können sich nicht fortpflanzen, aber sie ist nicht entscheidend, denn die Voraussetzung für die Selektionslehre, daß nämlich die Organismen ihrer Umgebung völlig angepaßt seien, ist nicht richtig. Sie müssen ihr selbstverständlich so weit angepaßt sein, daß sie in ihr überhaupt leben und sich vermehren können, aber zwischen diesem Minimum an Anpassung und den empirisch vorgefundenen Arten klafft ein Raum, so breit, daß in ihm der größte Teil aller Merkmale und gerade der artunterscheidenden seinen Platz findet. Die große Mehrzahl der artbildenden Merkmale ist in bezug auf Anpassung und Lebensnützlichkeit indifferent, ja sogar leicht schädliche Merkmale können ohne Gefahr für den Bestand der Art vorkommen [1]).

3. Die Vererbung leistet nicht das, was sie in Darwins Theorie leisten soll, denn gerade die persönlich erworbenen und vielleicht durch eine Anpassung zu erklärenden Merkmale des Individuums werden nicht vererbt. Erblich sind nur, soweit das heute beurteilt werden kann, gewisse Variationen, die sogenannten Mutationen, die auf eine Veränderung der Genstruktur, des Gefüges der Erbmasse zurückgeführt werden.

Die Situation wird zutreffend in den folgenden Sätzen von Alverdes zusammengefaßt: »Es ist das Verdienst Darwins, dem Deszendenzgedanken — wie es scheint: endgültig — zum Durchbruch verholfen zu haben. Die auf Darwin folgenden Jahrzehnte waren erfüllt von fröhlichem Optimismus und sorglosem Aufbauen. Aber das Werk, welches heranwuchs, war nicht für die Ewigkeit geschaffen. Denn heute gleicht das Gebäude der Ab-

[1]) Siehe zu dieser Frage Detto, Die Theorie der direkten Anpassung und ihre Bedeutung für das Anpassungs- und Deszendenzproblem. Versuch einer methodologischen Kritik des Erklärungsprinzipes und der botanischen Tatsachen des Lamarckismus 1904. Besonders S. 193, 195 ff.

stammungslehre eher einem Trümmerfeld als einem wohnlichen Hause. Eine zeitgemäße Deszendenztheorie fehlt, und so kommt es, daß ein Forscher wie Johannsen das Evolutionsproblem als eine ganz offene Frage bezeichnen kann .... Heute scheint die Zeit angebrochen, wo man im allgemeinen mit mehr Ehrfurcht an die genannten Probleme herantritt, als dies vordem von mancher Seite üblich war«[1]).

Die Wendung von der Darwinschen Theorie zu ihrer Kritik liegt sehr nahe. Die Deszendenztheorie soll die Entstehung der Arten aus einander erklären, aber die natürliche Zuchtwahl leistet, auch wenn man ihre Theorie als richtig gelten läßt, nicht mehr als die Auslese von nützlichen Variationen; sie erklärt nicht, warum Variationen entstehen und welche. Der erste Schritt der Kritik ging daher von dem äußeren wählenden Faktor zu den inneren Faktoren des Organismus, durch die die Konstanz seiner Merkmale in der Generationenfolge (die ja nichts Selbstverständliches für sich hat, sondern nur unsere Gewohnheit sie ständig zu sehen) und seine Variationen in ihr bedingt sind. Das der Welt des Lebendigen eigentümliche Phänomen des Innen und Außen tut sich auf: das Leben ist ein in sich zentriertes Sein, das grundsätzlich der übrigen Welt als einer äußeren gegenübersteht. Die Situation des Innen und Außen scheint eine relativ einfache und übersichtliche, wenn wir das Bild eines höher entwickelten Tieres, z. B. eines Pferdes, vor Augen haben; wir sehen die wohlumrissene Gestalt in ihrem Aufbau vor uns, umschlossen von der bedeckenden Haut, die das Innen gegen das Außen abgrenzt. Wir haben in diesem Fall ein statisches Bild, auf das die Begriffe Innen und Außen unmittelbar einsichtig angewendet werden können; eine ruhende Raumgestalt mit einem Inneren ist deutlich abgesetzt gegen den übrigen Raum als das Äußere. Die Klarheit des Bildes trübt sich, sobald wir die lebende Form nicht als einen im Raum stehenden Block, sondern als die Einheit eines Werdens von keimhaften Anfängen zu reifer Vollgestalt betrachten, denn das Werden des Organismus ist eine stete Wechselbeziehung von Innen und Außen, ein Prozeß, in dem assimilierend ein Außen stetig in das Innen umgesetzt wird und ausscheidend das Innen in das Außen. Und wenn wir auf der Suche nach dem eigentlichen Innen den Weg zurückgehen bis zum Anfang, an dem wir ein Innen

[1]) Alverdes, Friedrich, Rassen- und Artbildung (Abhandlungen zur theoretischen Biologie, herausgegeben von Schaxel, Heft 1), 1921, S. 1 f.

finden müssen, das noch kein Außen war, stoßen wir auf die Keimzellen. In die Keimzellen verlegt nun konsequent die Vererbungstheorie die inneren Determinanten der organischen Formen. Aber auch die Keimzellen sind kein letzter Ruhepunkt, denn sie stammen — nach einer der verschiedenen Reproduktionsweisen — von anderen Zellen in anderen Individuen her; die Grenze des Individuums wird bei dieser Herkunftsforschung überschritten in die Elternindividuen hinein und das Bild des Innen und Außen, das sich am raumerfüllenden Einzelindividuum orientiert, wird damit sinnlos. Die »inneren« Determinanten einer lebenden Form werden zurückgedrängt in die formende Gesetzlichkeit einer organischen Substanz, der keine bestimmte Form als dauernde eigentümlich ist, sondern ein periodisch an- und abschwellendes Formkontinuum im Laufe ihrer Existenz, aus dem wir gewisse Formen als Individuen herausschneiden. Die Individuen sind nicht in sich geschlossene Einheiten, sondern periodische Knoten an der kontinuierlichen Schnur der organischen Substanz. Der Begriff der Vererbung in seiner der Sozialwelt entnommenen Bedeutung des Übertragens einer »Menge« von Anlagen, Eigenschaften, Fähigkeiten usw. von einem Individuum auf das andere verliert daher seinen Sinn und methodisch sorgfältige Biologen sehen in den Vererbungserscheinungen nichts anderes als das existenzielle Beharren einer chemisch-physikalisch bestimmt strukturierten Substanz.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei ausdrücklich festgestellt: wenn wir das Innen-Außen-Bild bis in seine letzten Konsequenzen verfolgen, in denen es sich auflöst, soll damit nicht der Begriff des Individuums und der an ihm orientierten Problematik des Innen und Außen als sinnlos hingestellt werden. Die konsequente Zersetzung des Bildes bis zu seinem Verschwinden in dem existentiellen Kontinuum der organischen Substanz, in deren Formenwandel das einzelne Individuum nicht mehr die Stelle eines Zentrums sondern eines Reihengliedes hat, soll vielmehr demonstrieren, wohin seiner Struktur nach der Gedankengang führen muß, der mit der Wechselbeziehung zwischen dem Innen und Außen des Individuums anhebt. Er soll nicht beweisen, daß der Begriff des Individuums falsch gebildet sei, sondern daß wir uns schon mit diesem Begriff, also bevor wir noch in die weiteren Komplikationen des Rasse- und Artproblems eingedrungen sind, in einer Sphäre spekulativen Theoretisierens bewegen. Und die

Bezeichnung des Begriffes des Individuums als eines spekulativen soll nicht ein Vorwurf sein, sondern ein Unvermeidliches feststellen; von allem Anfang bewegen wir uns in der theoretischen Biologie in einem System von Spekulationen und die Bewegungen werden nur dann zielsicher und erfolgreich sein, wenn wir ihre Gesetze genau kennen und uns ihrer bei jedem Schritt ebenso genau bewußt sind. Wenn wir an dieser Stelle die Realität der Begriffsbildung durch die falsche Theorie überdecken, daß der Begriff des Lebewesens oder der organischen Form ein empirischer Begriff sei, der getreulich irgendwelche wohl isolierbaren Sachverhalte oder Merkmale bezeichne, verbauen wir uns von Anfang jede Möglichkeit, die Gesetzlichkeit der Theorienbildung dieser Sphäre in ihren höherstufigen Gebilden zu verstehen. Der Begriff des Individuums wird also mit Recht gebildet; er stützt sich auf die Anschauung der lebendigen Form als eines Urphänomens: das Lebewesen hineingestellt in eine Umwelt, das Subjekt in seinem Medium ist eine unbezweifelbare Realität [1]).

Etwas anders ausgedrückt hat Bergson dieses Phänomen als er sagte, das Individuum sei nicht völlig Individuum, sondern verfließe je nach seiner Stelle in der Ordnung der Lebewesen mehr oder weniger in seinen Grenzen gegen die Vorfahren und Nachkommen, von den einfachsten Organismen an, die sich durch Zellteilung vermehren, so daß alle Individuen als Teile einer und derselben Substanz erscheinen, bis zu den höchstentwickelten Formen, in denen die Vollgestalten der Individuen durch den dünnen Faden des Keimplasmas miteinander verbunden sind — auch in diesen höchsten Formen sei das Individuum nicht völlig in sich geschlossen, denn Teile seiner können sich von ihm lösen und selbständig weiterleben —, es sei also keine Lebenseinheit [2]). Der Begriff des organischen Individuums ist ein spekulativ-dialektischer Begriff, denn das Individuum ist doch auch das nicht, was es sein soll, ein Unteilbares. Und in der Dialektik des Begriffs spiegelt sich das Urphänomen des Lebens, daß die diskontinuierlichen Formen eben doch zugleich auch ein reales Kontinuum sind. Im Begriff des organischen Einzelwesens also, des Zentrums

[1]) Siehe dazu Üxküll, J. von, Der Organismus und die Umwelt (in: Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung. Herausgegeben von Driesch), 1931; besonders S. 220, 224. Vgl. dazu auch v. Üxkülls Theoretische Biologie. 1920.

[2]) Bergson, Henri, Schöpferische Entwicklung (Übersetzung, Diederichs). 1921, S. 19 f.

einer Welt, mit einem Innen und Außen, ist die weitere Problematik der Rasse- und Artbildung schon angelegt, denn die Rasse- und Arttypen als »gesehene« Phänomene enthalten theoretisch die gleiche Problematik wie das »gesehene« Individuum. In der gleichen kontinuierlich existierenden organischen Substanz, in die die Determinanten der individuellen Gestalt eingelassen sind, stecken auch die Determinanten der Varietäten, Rasse- und Artgestalten. Für jedes einzelne Variationsproblem der Substanz wiederholt sich das Schema der Innen-Außenspekulation, die wir grundsätzlich aufgezeigt haben. Man hat z. B. versucht, die paratypischen Variationen der Individuen, das sind die umweltbestimmten, zu scheiden von den genotypischen, als den strukturbedingten, mußte aber spekulativ weitergehen und sagen, daß die paratypischen Variationen, wenn sie auch durch Umwelteinflüsse hervorgerufen werden, doch auch durch die Struktur der Erbmasse bestimmt seien; denn wäre die Erbmasse nicht so strukturiert, daß die Umwelt auf sie einfließen kann und zwar gerade *so einfließen kann wie sie es tut, dann wären die bestimmten* Modifikationen und adaptiven Erscheinungen unmöglich. Und umgekehrt zeigte sich wieder für die genotypischen Änderungen der Erbmasse, die zu den erblichen Mutationen führen, daß ihr Auftreten umweltbedingt sei: gute Ernährungsverhältnisse begünstigen das Auftreten von Mutationen, andere ungünstige, z. B. alkoholische Vergiftungen, können erbliche pathologische Veränderungen der Erbmasse herbeiführen [1]). Der Unterschied der erblichen und der nichterblichen Variationen kann also nicht auf den Innen-Außen-Gegensatz als auf ein Letztes zurückgeführt werden, sondern bekommt seine Stütze durch die »gesehenen« Phänomene der Konstanz, der Fluktuation und Variation der »gesehenen« Typen. Wenn die Varietäten (Rassen) und Arten, wie manche Biologen es wollen, durch die Häufung erblicher Mutationen entstanden sein sollten, so würde sich das gleiche Spekulationsschema wiederholen. Die Art könnte aus einer Vor-Form nur in bestimmten Umwelt-Situationen entstehen, aber die Situationen würden nichts nützen, wenn die Substanz, auf die sie wirken, nicht bereit wäre, sich unter ihrem Einfluß gerade in der Weise zu einer neuen Artdeterminante umzubilden, wie sie es

[1]) Zum Problem des Innen-Außen und des Individuums vgl. Julius Schulz, Die Grundfiktionen der Biologie (Abhandlungen zur theoretischen Biologie, Heft 7), besonders die Kapitel 9—12.

tut. Man könnte nach diesem Schema die Artentstehung zurücktreiben bis in eine Urzelle, die sämtliche Determinanten ihrer Entwicklung bis zur gegenwärtigen Formenmannigfaltigkeit der lebendigen schaubaren Welt schon enthalten mußte.

Die Individuen, die Ausweitungen der organischen Substanz nach ihrem Durchgang durch den Engpaß der Zeugung, zeigen in ihrer Folge die beiden Phänomene großer Ähnlichkeit zwischen Aszendenten und Deszendenten und kleiner Unterschiede voneinander. Beides, die Konstanz des Typus und seine Variation, sind Funktionen des Gefüges der organischen Substanz in ihrem Werden in einer Umwelt. Die nach-darwinische Biologie bemühte sich um das Studium dieser beiden Funktionen mit sehr ungleichem Erfolg: während die exakte Erblichkeitsforschung durch die Untersuchungen Mendels und deren Weiterführung seitens der experimentellen Zoologen und Botaniker seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zu ausgezeichneten Resultaten betreffend die Vererbungsgesetze, d. h. die Gesetze der Konstanz des Typus gekommen ist, sind die Bemühungen um die Aufdeckung der Variationsgesetze zwar nicht ergebnislos geblieben, aber doch so unzureichend, daß das Problem der Deszendenz der Arten heute ferner denn je von seiner Lösung zu sein scheint. Die Darwinsche Annahme der allseitigen Variation der Individuen erwies sich als unhaltbar; die Individuen variieren zwar persönlich, aber keineswegs nach beliebigen zufälligen Richtungen, aus denen durch natürliche Selektion eine bestimmte fixiert werden könnte, sondern nur nach sehr wenigen und immer gleichen Richtungen, und überdies sind die große Masse dieser Variationen fluktuierende, d. h. sie treten nur an einem Individuum auf und erscheinen nicht mehr bei den Nachkommen — sie sind nicht vererbbar. Nur sehr wenige, sprunghaft, unberechenbar auftretende Variationen, die sogenannten Mutationen, sind echte Strukturveränderungen der organischen Substanz (dieser Ausdruck mit der Vorsicht zu nehmen, die nach den Analysen des vorigen Absatzes geboten ist) und bleiben in deren weiteren Individuationen erhalten. Das Auftreten ist nur in sehr geringem Grade von außen her durch Schaffung besonderer Lebenslagen, z. B. besonders reichliche Ernährung zu beeinflussen; es liegt aber nicht in der Hand des Experimentators das Auftreten von Mutationen nach Belieben herbeizuführen [1]);

[1]) Über die Möglichkeiten experimenteller Erzeugung von Mutationen siehe Goldschmidt, Richard, Einführung in die Vererbungswissenschaft. 5. Aufl. 1928, S. 447 f. Siehe auch Goldschmidt, Physiologische Theorie der Vererbung. Berlin 1927, S. 90 ff.

manche Arten zeigen sehr geringe Neigungen zur Mutation, andere größere und für die Studienzwecke müssen die Arten ausgewählt werden, die von sich aus zu Mutationen in größerer Anzahl und in kurzen Fristen bereit sind. Zum Verständnis der Gesetzlichkeit der Mutationen werden verschiedene Theorien aufgestellt, deren Verschiedenheiten trotz der Bedeutung die ihnen für die Interpretation bestimmter biologischer Tatbestände zukommt, und trotz der noch größeren allgemein theoretischen Bedeutung, die ihnen von ihren jeweiligen Autoren zugeschrieben wird, doch für die Analyse der Theorienstruktur im wesentlichen alle einem einzigen Typus unterzuordnen sind: sie stellen, im Gegensatz zu Darwins Lehre, die These auf, daß die organische Substanz die Eigenschaft habe, in einer bestimmten Richtung und nur in dieser Richtung zu mutieren und daß die vorgefundenen Arten Stufen des Mutationsprozesses seien. Je nach den Bemühungen des Autors um die methodische Sauberkeit seiner Arbeit und je nach den metaphysischen Anschauungen, die er seinem Denken zugrunde legt, werden verschiedene Formeln für diese Tendenz der organischen Substanz sich selbst in bestimmter Richtung zu entwickeln gefunden.

Nägeli spricht von einem Vervollkommnungsprinzip der organischen Substanz, durch das sie von der urgezeugten Zelle weitergetrieben wird zu immer komplizierteren Formen, wie sie uns in der organischen Welt entgegentreten. Er übt scharfe Kritik an der Darwinschen Annahme der Variation nach allen Richtungen und schränkt die Funktion der Auslese auf die Ausmerzung lebensunfähiger Gebilde ein, während sie für die Herausbildung der Arten von sich aus gar nichts tun könne. »Die Vervollkommnungstheorie setzt voraus, daß der Organismus in sich die Tendenz habe, in einen komplizierter gebauten sich umzubilden, und daraus folgt denn zugleich auch, daß aus den ursprünglichen Zellen nur bestimmte aufsteigende Entwicklungsreihen hervorgehen, und daß diese nicht rückwärts durchlaufen werden konnten«[1]). Die organische Substanz ist von ihrer Entstehung an in bestimmter Richtung determiniert; sie kann nur evolvieren zu höheren Formen, aber nicht involvieren. Die Urzeugung von Zellen, aus

[1]) Nägeli, Carl, Entstehung und Begriff der naturhistorischen Art. 2. Aufl. 1865, S. 29.

denen die höheren Formen entstehen, sei nicht an einen bestimmten weit zurückliegenden Zeitpunkt gebunden, sondern finde immer und so auch heute statt. Aus dieser sich wiederholenden Urzeugung sei es zu erklären, daß wir die gesamte Stufenleiter der Formen heute zugleich entfaltet vor uns sehen. Die höchsten Formen sind die Evolutionen der ältesten urgezeugten Zellen; die niederen Formen sind je nach ihrer Stellung im System die Abkömmlinge jeweilig jüngerer Zeugungen. Bemerkenswert ist an dem Versuch Nägelis das Bemühen, das wir häufig bei Biologen bis in die Gegenwart unter dem Druck der physikalisch-technischen Superstition finden, den teleoklinen Charakter der organischen Bildung als vereinbar hinzustellen mit den Gesetzen der anorganischen Natur. Nägeli betont ausdrücklich: »Es ist keine übernatürliche Einwirkung nötig, welche den Abänderungsprozeß leitet«[1]). Charakteristisch der für die Zeit selbstverständliche Gedanke, daß Naturphänomene nur der physikalischen Klasse angehören könnten, und daß alles, was nicht auf sie zu reduzieren sei, »übernatürlich« sein müsse. Er versucht anschaulich zu machen, daß die aus Kohlehydraten und Proteinstoffen gebildeten Zellen sich nur in bestimmter Richtung entwickeln können, so wie in der anorganischen Natur aus gegebenen Elementen nur bestimmte Verbindungen resultieren können. Muß aber einschränkend hinzusetzen: »Es mangeln zwar genau zutreffende Analogien.« Die kleine Ungenauigkeit ist eben der Unterschied zwischen der anorganischen Natur und dem Phänomen des Lebens. Dieser Versuch, die beiden Reiche zu vereinigen, ist zwar aussichtslos, aber immerhin nicht unsinnig, denn in dem Übergang aus dem organischen Reich durch die urgezeugte Zelle in das anorganische steckt das Anfangsproblem des Lebens. Das Anfangsproblem ist das Grenzproblem der Innen-Außen-Spekulation: wenn wir die Determination der organischen Substanz bis in die Urzelle zurückgetrieben haben, entsteht die Frage nach deren Herkunft. Wie immer man sich diesen Anfang vorstellt — für die Spekulation ist hier ein Sprung, ein absolutes Ende des spekulativen Kontinuums, das von beflissenen Denkern auf verschiedene Weise verdeckt wird: sei es durch die Annahme göttlichen Eingriffes oder durch die Annahme, daß die anorganische Natur an irgendeiner Stelle aus ihrer eigenen Gesetzlichkeit heraus plötz-

[1]) Ib.

lich aufhört anorganisch zu sein und nun zur Abwechslung einmal ein bißchen organisch wird, und zwar gleich so organisch, daß die gesamte Gesetzlichkeit der lebenden Welt, die Menschheit inbegriffen daraus folgt. Es wiederholen sich in dieser tieferen Sphäre naturwissenschaftlicher Theorienbildung die Probleme des Leib-Seele-Verhältnisses, die wir im 1. Kapitel analysierten. Die beiden Reiche sind zwar von ihrer je eigenen Gesetzlichkeit beherrscht, aber da die Welt des Lebendigen nun einmal auf die anorganische fundiert ist, sollen beide einer einzigen Gesetzlichkeit unterstehen und darum wird — nach dem bekannten Konstruktionstypus — das Formgesetz der einen als ein Nebenprodukt des anderen Reiches konstruiert.

Sehr instruktiv für das Problem der Theorienbildung ist der Versuch Eimers. Er wendet sich ebenso scharf gegen die Theorie der allseitigen Variation wie Nägeli, im besonderen gegen die Form, die sie in der Theorie Weismanns angenommen hatte. Aber er wendet sich ebenso energisch gegen Nägeli. Während dieser nämlich von der »Innen«-Seite des Spekulationsschemas seine Theorienbildung beginnen ließ, und die innere Determinante des Vervollkommnungsprinzips annahm und nachträglich durch die Verbeugung vor der anorganischen Gesetzlichkeit und ausdrückliche Leugnung eines »Lebensprinzips« [1]) auch seine innere Tendenz als Außenprodukt konstruierte, beginnt Eimer mit der Einwirkung von außen: »Nach meinen Untersuchungen ist das von beständigen äußeren Einflüssen, Klima und Nahrung, auf das Plasma bedingte organische Wachsen (Organophysis), dessen Ausdruck wiederum die bestimmt gerichtete Entwicklung (Orthogenesis) ist, die hauptsächlichste Ursache der Transmutation und ihre stellenweise Unterbrechung, ihr zeitweiser Stillstand (Genepistase), die hauptsächlichste Ursache der Trennung der Organismenkette in Arten« [2]). Für die Variation in bestimmter Richtung auf die Komplikation der Form hin ist jetzt der Ausdruck Orthogenesis gefunden, der sich weiter in der biologischen Theorie gehalten hat, aber die »Richtung« der Genesis ist nicht durch die Tendenz des Organismus bestimmt, sondern deshalb stetig, weil

[1]) L. c. S. 45.

[2]) Eimer, G. H. Theodor, Die Entstehung der Arten auf Grund von Vererben erworbener Eigenschaften nach den Gesetzen organischen Wachsens. 2. Teil: Orthogenesis der Schmetterlinge, 1897, S. 1.

die Wachstumseinflüsse konstant sind. So wie Nägeli von seiner »Tendenz« zur Konstitution von außen überging, so wird nun Eimer durch die Struktur der Theorienbildung zur inneren Determinante als der Voraussetzung für die Wirkung von außen gedrängt. Denn die stetigen Wachstumseinflüsse können nur darum ihren Einfluß in bestimmter Richtung geltend machen, weil eine organische Substanz vorhanden ist, die sich kraft ihrer inneren Konstitution in der orthogenetischen Richtung beeinflussen läßt. »Die Ursachen der bestimmt gerichteten Entwicklung — sagt Eimer — liegen nach meiner Auffassung in der Wirkung äußerer Einflüsse auf die gegebene Konstitution des Organismus.« Und noch bestimmter: »Nach meiner Auffassung kann die Entwicklung überall nur nach wenigen Richtungen stattfinden, weil die Konstitution, die stoffliche Zusammensetzung des Körpers, solche Richtungen notwendig bedingt, ein allseitiges Abändern verhindert« [1]). Und nun, da die beiden Pole des Schemas gegeben sind, kann sich der Prozeß des organischen Werdens abspielen, indem die gegebene Konstitution in ihrer Wechselwirkung mit den äußeren Einflüssen sich stetig ändert und ihre stetigen Änderungen in Form der Artenmannigfaltigkeit niederschlägt. Daß der Prozeß an bestimmten Punkten innehält und bei einer Art stehen bleibt, wird durch das Prinzip der »Epistase« erläutert; daß er manchmal sprunghaft sich vorwärts bewegt und nicht nur winzige Variationen bildet, durch das Prinzip der »Halmatogenesis« — dadurch wird zwar nichts erklärt, aber es ist doch sehr beruhigend, wenn die Dinge ihren Namen haben [2]).

Wir konnten bei der Gegenüberstellung der Theorien Nägelis und Eimers das Konstruktionsschema der Innen-Außen-Beziehung in seiner theorienbildenden Gesetzlichkeit herauspräparieren, aber es war nicht möglich mit gleicher Reinheit, die andere Konstruktionslinie zu isolieren, die durch das Spekulationsschema anorganisch-organisch bedingt ist, wenn sich auch am Fall Nägelis zeigte, daß die beiden nebeneinander laufen und sachlich eng verbunden sind. Wenn der Organismus nur als reagible Substanz betrachtet wird, die mit anderen Substanzen, den äußeren, in Wechselwirkung steht, braucht für sie kein anderer Status des

[1]) L. c. S. 15.

[2]) Vgl. zu der Innen-Außen-Frage auch Detto, l. c., und besonders die Formulierung des »Zufalls«-Prinzips, S. 190.

Seins angenommen zu werden, als für die anorganischen Substanzen: Auch die anorganischen reagieren nur in der ihnen spezifischen Weise und zum Zustandekommen einer Reaktion zwischen zweien von ihnen ist die »Determinante« der einen ebenso wesentlich wie die der anderen. Das eigentümliche »gesehene« Phänomen des Organismus, das uns veranlaßt, für ihn von einem Innen und Außen zu sprechen, ist die ganzheitliche Einheit eines Materiekomplexes, die ihn anscheinend zwangsläufig in das Wachstum, den Gestaltwandel, die funktionelle Harmonie, die Regenerationserscheinungen usw. der lebenden Form hineintreibt. Die Beobachtungen am Seeigel-Ei und andere Fälle ähnlicher Art, daß Teilungen der Keimsubstanz nicht ihr Vermögen zur Erzeugung des ganzen Organismus zerstören, haben Driesch die entscheidenden gegenständlichen Argumente (ich gebrauche diesen Terminus, um die gegenständlichen von den spekulativen zu scheiden) dafür geliefert, daß sich das Wesen der organischen Substanz nicht in einer materiellen Struktur erschöpfe, sondern in einer immateriellen »Potenz« liegen müsse, der »Entelechie«, die imstande ist, Materie zu durchseelen, die aber nicht irgendwie zerschnitten oder zerteilt werden kann. Die Entelechie ist ein »ganzmachender Kausalfaktor«, »sie macht ganz in der Embryologie, sie überträgt Ganzheiten in der Vererbung, sie stellt gestörte Ganzheit wieder her« [1]). Sie ist das Subjekt der Aussagen, wenn wir von den Eigenschaften eines Organismus sprechen; sie ist die identische Substanz in den morphologischen Wandlungen und den Stoffwechselprozessen des Lebewesens.

Instruktiver noch als die Entelechielehre von Driesch ist für das Problem der Theorienbildung Woltereckks Lehre von der Reaktionsnorm [2]), weil in diesem Begriff mit seinem Anklang an die Vorstellungswelt des Chemismus und der Genetik deutlich der dialektische Übergang aus Begriffen von einer materiellen Struktur als der Trägerin der Determinanten zu dem Begriff einer

[1]) Driesch, Das Wesen des Organismus (in: Das Lebensproblem), 1931, S. 416. Zu vergleichen ferner Driesch, Die Philosophie des Organischen, 4. Aufl. 1928, besonders Abteilung B, Einleitung und Erster Teil; ferner Driesch, Der Begriff der organischen Form (Abhandlungen zur theoretischen Biologie, Heft 3), 1919.

[2]) Woltereck, Vererbung und Erbänderung (in: Das Lebensproblem) 1931. Ferner zu vergleichen Woltereck, Variation und Artbildung, 1919; Woltereck verweist S. 228 Anm. 4 von Vererbung und Erbänderung zur ausführlichen Darstellung des Gegenstandes auf ein gleichzeitig erscheinendes Werk: Die Organismen als Gefüge, Getriebe und Normen. Verlag Enke, Stuttgart 1931.

Potenz oder einer »inextensiven Mannigfaltigkeit« von Determinanten sich vollzieht. Wie in den meisten Fällen biologischer Theorienbildung wird auch hier die Konstruktionslinie nicht ganz rein geführt, sondern schmiegt sich den Windungen eines aktuellen gegenständlichen Problems an. Woltereck wendet sich gegen die Hypothese, daß die erblichen Mutanten sich jemals bis zur Umwandlung einer Art in eine andere häufen könnten. Tatsächlich mutieren immer nur einzelne Merkmale des Arttypus, niemals entscheidende Stücke der Gesamtkonstitution, und überdies sind die überwiegende Mehrzahl der Mutanten schwer schädigend, wenn nicht letal für den Organismus. Es sei also zu unterscheiden zwischen jenen erblichen Änderungen der Genstruktur, die sich innerhalb des Rahmens des Arttypus abspielen und diesem Arttypus selbst; einen solchen Arttypus nennt Woltereck eine Reaktionsnorm. Die Reaktionsnorm ist das »Etwas, das im Wechsel der Körpersubstanzen und der determinierenden Substanzen vollständig-identisch konstant bleibt. Ohne ein solches Etwas wäre das Beharren der Artbeschaffenheit, die trotz fortwährenden Wechsels so lange Zeit hindurch dieselbe bleibt, nicht nur unbegreiflich, sondern auch unmöglich« [1]). »Weil alles Geschehen in dem sehr komplexen Getriebe und Gefüge des Organismus unter den Sammelbegriff der ‚Reaktionen' fällt, so wird dieses gesetzmäßig konstante und deshalb wirklich Identische wohl am besten als die spezifische Reaktionsnorm der einzelnen Arten und Rassen bezeichnet« [2]). Der logische Ort des Begriffes der Reaktionsnorm ist also 1. durch ein spekulatives Schema bestimmt, 2. durch die Stufung des Artphänomens gegenüber den Mutationsphänomenen.

Ad. 1: Der Begriff einer identischen Konstante ist in dieser Sphäre nezessitirt durch das Weitertreiben der Analyse, die die Einheit im Wechsel des aufbauenden Materials festhalten will. Driesch beginnt z. B. seinen Versuch, die Identität des Organismus *in ihrem* Wesen zu bestimmen, mit der Abhebung eines Etwas, das dieses Identische sein oder zumindest enthalten muß, gegenüber der Tatsache des Stoffwechsels. »Sie zeigt uns, daß die materiellen Bestandteile des Organismus — von ganz wenigen Ausnahmen vielleicht abgesehen — in seinem Zustand als Erwachsener jedenfalls nicht immer dieselben sind« [3]). Von

[1]) l. c. S. 276. [2]) l. c. S. 277.
[3]) Driesch, Das Wesen des Organismus, S. 389.

hier aus der Schluß, daß die Identität keine materielle Selbigkeit sein kann. Ich erinnere an die parallele Argumentation, die ich im 1. Kapitel anführte, in der I. H. Fichte den wechselnden materiellen Leib abtrennt, um den Begriff des pneumatischen Leibes *zu gewinnen*. Von einem anderen Punkt des biologischen Phänomens, von der Genstruktur aus, führt Woltereck diese Spekulation weiter. Gegenüber dem Versuch nämlich, das Konstante eines Typus in der Erbmasse zu finden, muß er feststellen: »Im strengen Sinne identisch sind jedoch auch die materiellen Gene in den verschiedenen Individuen, Stadien und Generationen nicht . . . Sie bleiben nicht materiell dieselben, sondern sie werden unausgesetzt durch Assimilation neu hergestellt. Auf keinen Fall ist die lebende Substanz und irgendeine Gen-Substanz eines gegebenen Organismus dieselbe, *wie sie in den Keimzellen* seiner Vorfahren, Geschwister und Nachkommen vorhanden ist. Sowohl die lebendige Grundsubstanz des Organismus als die Substanz sämtlicher Gene wird ja unausgesetzt erneuert und vermehrt« [1]). Das Stoffwechselproblem wiederholt sich gelegentlich der Analyse der Genstruktur und es müßte sich wiederholen, auch wenn es gelänge, weitere materielle Substanzen zu finden, die als Determinantenträger in Frage kämen, wie z. B. die Fadenstruktur des Chromosoms, an dem die Gene aufgereiht sind oder andere Bestandteile der Keimzelle. Ob die Analyse durch gegenständliche Argumente gestützt wird, wie z. B. daß einer gewaltigen Vervielfachung der Erbfaktoren des einen Organismus gegenüber dem andern keine wahrnehmbare quantitative Vergrößerung des Genapparates entspricht, oder daß der hochkomplexe Organismus des Menschen keineswegs die größte *Chromosomenzahl hat* (das ist ein Argumentationstypus, der schon in Hyrtls Kampf gegen den Materialismus eine große Rolle spielte) — ob also solche »Stützen« der Theorie im gegebenen Fall vorhanden sind oder nicht (wie z. B. auch Drieschs Seeigel-Ei), ist gleichgültig für das Ergebnis, das wegen der Struktur des spekulativen Schemas nur immer die Verdrängung der Identitätsdeterminanten aus der anorganischen Sphäre in eine andere, die immateriell-vitale sein kann. Diesen Übergang in der Spekulation Wolterecks aufzuzeigen, scheint mir wichtig, weil dieser nicht mit ganzem Herzen bei dem Ergebnis ist; der Satz, in dem er es zusammenfaßt, klingt sehr nach einem erzwungenen Zugeständnis an die Logik des

[1]) Woltereck, Vererbung und Erbänderung, S. 275 f.

eigenen Denkens: »Da die ungeheure Mannigfaltigkeit der Artkonstanten als extensiv-körperliches Nebeneinander nicht gedacht werden kann, . . . so sind wir gezwungen, im Geschehen der Vererbung einen im Grunde immateriellen Zusammenhang anzuerkennen« [1]).

Ad 2: Der Übergang aus der anorganischen Sphäre in die immateriell-vitale ist bei Woltereck verbunden mit dem Rückgang von den Phänomenen der Mutation zu denen der Artkonstanz. Die Reaktionsnorm ist die Determinante der Spezies mit allen ihren Mutationen und Modifikationen. Die Spezies wird definiert als die Einheit der durch gleiche Reaktionsweise verbundenen Individuen, als eine reaktionsidentische Gruppe. Als Systemeinheit der Biologie hat also nicht die reine Linie zu gelten (über die wir gleich unten noch des Näheren zu sprechen haben), d. h. eine Gruppe von Individuen, die sich von allen anderen durch einen einzelnen Erbfaktor unterscheidet, sondern eine Individuengruppe, die außer ihrer konstanten Konstitution je einen spezifischen Komplex vertretbarer Faktoren aufweist. Die vertretbaren Faktoren sind die als Variationen der verschiedenen Stufen erscheinenden Veränderungen des konstanten Artbildes. Die erblichen Mutationen und die nicht vererbbaren persönlichen Variationen werden also als Bestandteile des konstanten Artbildes gedeutet. Die Mutationen begründen danach nicht biotypische Einheiten, sondern sind selbst gesetzmäßig-konstante Variationsmöglichkeiten innerhalb des konstanten Artbauplanes. Die Reaktionsnorm umfaßt die Konstitution des Artbauplanes, der nicht variiert werden kann, ferner die Modalitäten, das sind die vertretbaren auswechselbaren erblichen (wenn auch manchmal reversibel mutierenden) Eigenschaften, und schließlich die individuellen Modifikationen, die nicht weiter vererblich sind. Durch den Begriff der Reaktionsnorm nähert sich also die biologische Systemeinheit stark dem Linnéschen Artbegriff, denn der umschließende Rahmen aller variablen Merkmale ist die morphologisch als konstant gesehene Art. Über das Problem der Artumwandlung und der Deszendenz kann von diesem Standpunkt auf Grund der experimentell-zoologischen Ergebnisse gar nichts gesagt werden; experimentell-zoologisch sind nur die Mutationen erfaßbar und diese sind nicht artkonstitutiv; der Weg, der auf Grund der Mutationstheorie zu einer Theorie der Artentstehung zu führen

[1]) l. c. S. 298.

schien, wird abgeschnitten. Was darüber vermutet werden kann, faßt Woltereck in einer Analogie zu chemisch-physikalischen Vorgängen: »Artänderung ist Konstitutionsänderung, die ebenso inneren Gesetzen folgt wie etwa der Zerfall radioaktiver Substanzen oder der synthetische Aufbau von Grundstoffen zu Verbindungen, von Elektronen zu Atomen« [1]).

Die Woltereck sche Theorie von der Art als einer Gruppe reaktionsidentischer Individuen geht schon um einen Schritt über die Frage der biologischen Systemeinheit hinaus, wie sie in der Biologie der letzten Jahrzehnte gestellt wurde, und auch über die Fragestellung hinaus, mit der sich die »gegenwärtige« Rassetheorie des Menschen eben noch auseinandersetzt. Für die anthropologische Rassetheorie ist das Problem der Systemeinheit in dieser Fassung von sekundärem Interesse, da gegenwärtig keine Meinungsverschiedenheiten darüber bestehen, daß die Menschen Exemplare einer Spezies sind; Problem und Konflikt beginnen erst bei der Frage nach der systematischen Dignität der Untereinheiten der Art, der erblichen Varietäten oder der Rassen. Sie wird in der exakten Erblichkeitslehre seit den Untersuchungen von De Vries über Oenothera Lamarckiana [2]) und dem Aufblühen der Genetik durch die Drosophila-Forschungen der Morganschule [3]) unter dem Titel der Mutationen und der durch sie begründeten biologischen Einheiten, der reinen Linien, reinen Sippen, Elementar- oder Kleinarten abgehandelt. Der Artbegriff wird in der Genetik eingeengt auf die Individuengruppen, deren Einheit durch einen unterscheidenden Erbfaktor gegenüber anderen Biotypen konstituiert wird.

Die reine Linie ist die Gesamtheit aller Individuen, die von einem selbstbefruchtenden homozygoten Individuum abstammen. Homozygot ist ein Individuum dann, wenn die beiden zur Zygote vereinigten Gameten (Geschlechtszellen) in bezug auf ihren Genaufbau gleichartig sind. Die solcherart bestimmte Individuengruppe ist die kleinste biologische Kollektiveinheit — allerdings nur solange der Genaufbau nicht mutiert. Wenn eine neue Mutante auftritt, ist die reine Linie abgebrochen, und eine neue Kleinart

[1]) l. c. S. 308.

[2]) Siehe Hugo de Vries, Die Mutationstheorie. Versuche und Beobachtungen über die Entstehung von Arten im Pflanzenreich, 1901, 1903. Ferner de Vries, Die Mutationen in der Erblichkeitslehre, 1912.

[3]) Siehe besonders Thomas Hunt Morgan, The Physical Basis of Heredity, 1919, und Evolution and Genetics, 1925.

oder Elementarart, wie diese Einheiten zum Unterschied von den Linnéschen Sammelarten genannt werden, ist aufgetreten. De Vries schrieb schon 1901: »Die Linnéschen Arten sind bekanntlich Gruppen von elementaren Arten. Was zu einer elementaren Art gehört, läßt sich an jedem gegebenen Fall durch Kulturversuche entscheiden; wie viele solcher Formen zu einer Linnéschen Art verbunden werden sollen, ist Sache des sogenannten systematischen Taktes, genau so wie die Bestimmung des Umfanges der Gattungen und Familien« [1]). In der experimentellen Deszendenzlehre handelt es sich um die Entstehung der elementaren Arten, oder vielmehr um die Entstehung der Artmerkmale; die Linnéschen Arten entstehen nach dieser Theorie durch den Ausfall von elementaren Arten aus der kontinuierlichen Reihe, so daß der Schein diskontinuierlicher Formen erzeugt wird. Jede Mutation einer Eigenschaft konstituiert eine neue exakte Elementarart. Und Johannsen schrieb 1909, die methodische Bedeutung der Elementarart schärfer fassend: Daß die Linnéschen Arten »in der Wirklichkeit nicht Einheiten sind, sondern mehrere deutlicher oder undeutlicher zu charakterisierende, sogenannte »kleine Arten« umfassen, ist jetzt bekannt. Und daß diese kleinen Arten die Einheiten der systematischen Naturgeschichte sein müssen, wird wohl heute allgemein anerkannt« [2]). In der 3. Auflage seines Werkes schwächte er diese scharfe Formel resigniert etwas ab, indem er sagte: »Diese kleinen Arten sollten Einheiten der systematischen Naturgeschichte sein, was aber kaum durchzuführen ist« [3]). Schaxel hat das Postulat nochmals grundsätzlich formuliert: »Die Arten als willkürlich oder durch Abkommen begrenzte Sammelnamen der Systematiker und die Arten des genetisch undurchforschten Naturvorkommens sind kein Forschungsgegenstand für die Artbildung. Dafür kommen nur die reinen Linien der autogamen (ungeschlechtlich sich fortpflanzenden) und die Sippen der allogamen (geschlechtlich sich fortpflanzenden) Organismen in Betracht« [4]).

Die Antworten, die auf Grund dieses methodisch scharf ge-

[1]) de Vries, Die Mutationstheorie. 1. Band: Die Entstehung der Arten durch Mutation, 1901, S. 43.

[2]) Johannsen, W., Elemente der exakten Erblichkeitslehre, 1909, S. 7.

[3]) Johannsen, Elemente der exakten Erblichkeitslehre. Mit Grundzügen der biologischen Variationsstatistik, 3. Aufl., 1926, S. 8. (Sperrung von mir.)

[4]) Schaxel, Julius, Grundzüge der Theorienbildung in der Biologie, 2. Aufl., 1922, S. 106.

faßten Artbegriffes auf die Frage nach der Artumbildung gegeben werden können, fallen sehr resigniert aus. Die beobachteten Mutationen sind verhältnismäßig gering an Zahl und die Mutationsschritte selbst sind sehr klein; wie sich aus diesen Mutationsschritten die Umbildung komplizierter Organe ergeben und der Wandel von den uns bekannten niederen zu den höheren Formen sich vollziehen sollte, ist so unvorstellbar, daß, wie wir gesehen haben, Versuche unternommen werden, einen dem klassischen näheren Artbegriff wieder als systematische Einheit in die Biologie einzuführen. Alverdes meint, daß sich ein einheitliches Prinzip der Artentstehung wohl überhaupt nicht finden lassen werde, sondern daß in jedem einzelnen Fall besondere Bedingungen der Genesis vorgelegen seien. Er vermutet, daß die für die Evolution maßgeblichen Reaktionsänderungen überhaupt noch nicht aufgedeckt seien [1]). Nach dem heutigen Stande der Mutationstheorie könne man sich die Evolution nur vorstellen als eine Reihe von orthogenetisch verlaufenden Mutationen, d. h. von Mutationen, die in ihrer Folge ausgerichtet sind auf die Bildung höherer lebensfähiger Formen, ohne daß wir wüßten, warum gerade diese Mutationsrichtung Phänomen geworden sei, statt einer anderen, schädlichen, zur Vernichtung führenden. Die Antwort auf diese Frage könne nur gefunden werden durch experimentelle Forschung, die nach und nach die Beeinflussung des Genotypus in die Hand bekommt und durch Beobachtung von Mutationsreihen feststellt, ob es in der Tat bestimmt gerichtete Reihen unter ihnen gibt.

Es bedarf kaum einer abschließenden Bemerkung, um klar zu machen, daß dieser exakte Begriff der Kleinart nicht der Begriff sein kann, der den Rassetheorien vom Menschen zugrunde liegt. Die reinen Linien und Sippen bedürfen zu ihrer Reinigung durch mehrere Generationen andauernder Zucht, und wenn dann die reine Linie isoliert ist, weiterer durch viele Generationen dauernder experimenteller Behandlung, um ihre Eigenschaften genau festzustellen und ihre Mutabilität zu prüfen. Ja, selbst wenn die Zucht der reinen Linie nach den Beobachtungen vermutlich geglückt ist, bleibt ihre Reinheit noch immer Zweifeln ausgesetzt, denn die Reinheit der Erbfaktoren kann nur nach deren Wirkung auf die von uns kontrollierbaren Außeneigenschaften beurteilt werden. Daß sie wirklich bezüglich aller vorhandenen Gene über-

[1]) Alverdes, l. c. S. 104.

einstimmen, ist unbeweisbar. »Wir gelangen so zu der Frage: gibt es im ganzen Organismenreich überhaupt zwei Individuen, welche absolut isogen genannt werden können? Johannsen führt die Schwankungen, welche innerhalb einer reinen Linie beobachtet werden, auf zufällige Differenzen der Lebenslage zurück; sollten hier aber nicht vielleicht doch bisher unbeachtete genotypische Unterschiede mitspielen? Erst recht dürften vielleicht die Blutlinien, welche bei Fremdbefruchtern die Art zusammensetzen, keine bezüglich aller Gene übereinstimmenden Individuen aufweisen können«[1]). Mit dieser Einschränkung also, daß selbst dort, wo die günstigsten experimentellen Bedingungen gegeben sind, die Reinheit des isolierten Materials zweifelhaft bleiben muß, ist nun der Typus von Art zu beurteilen, der in der menschlichen Rassetheorie das Fundament der Aussagen bildet. Johannsen hat hier das Entscheidende gesagt: daß eine Population von Menschen selbstverständlich nicht experimentell behandelt werden kann. »Bezüglich der Menschen müssen wir uns leider damit begnügen, in bester Weise die Einsicht zu verwerten, welche aus statistisch zusammengestellten Daten erhalten werden kann. Aber statistische Untersuchungen eignen sich wahrlich nicht dazu, die bei Erblichkeitsfragen uns begegnenden biologischen Grundprobleme richtig zu beleuchten . . . In Populationen (Beständen) von Tieren oder Pflanzen von irgendeiner Spezies oder Rasse, bei welchen mehr oder weniger freie Paarung erfolgt — wie z. B. in der menschlichen Gesellschaft . . ., da wird eine nähere Analyse der Erblichkeitsverhältnisse schwierig oder gar unmöglich durchzuführen sein«[2]).

3. KAPITEL:
DIE RASSE ALS ANTHROPOLOGISCHE EINHEIT.

Gemäß der Unmöglichkeit, reine Linien zur Grundlage der beschreibenden Klassifikation des Menschen zu machen, sind die Rassedefinitionen, die von Anthropologen gegeben werden, mehr oder weniger vorsichtig gegenüber der Forderung, in das Rassebild nur erbliche Merkmale aufzunehmen. Als Beispiel einer vorsichtigen Definition sei die des Standardwerkes von Rudolf

[1]) l. c. S. 90.
[2]) Johannsen, l. c. 3. Aufl., S. 177 f.

Martin[1]) hervorgehoben. Martin befaßt sich in erster Linie mit den handwerklich-technischen Fragen der Anthropologie, die theoretischen sind ihm verhältnismäßig gleichgültig und darum ist sein Blick freier für die Sachverhalte, als der anderer Autoren, die eine Position um jeden Preis zu verteidigen haben. Er versteht unter Rasse die Variationen innerhalb der morphologisch wohl unterschiedenen Art Homo sapiens; zur Definition der Formgruppen innerhalb der Art seien in erster Linie die erblichen Anlagen heranzuziehen, denn »das eigentliche Wesen des Menschen« sei erblich bedingt. Aber die Rasse sei nicht ausschließlich ein Inbegriff von Erbanlagen, denn zu den charakterisierenden Merkmalen gehörten auch paratypische, d. h. durch die Umwelt bedingte. Zur Aufstellung einer Rasse genügt es, daß die zugehörigen Individuen einen Merkmalkomplex gemeinsam haben, durch den sie sich von anderen Formgruppen mit anderen Merkmalkomplexen unterscheiden. Das einzelne Merkmal innerhalb dieses Komplexes ist nicht von ausschlaggebender Bedeutung; es mag in sehr hohem Maße variieren, wenn nur die Merkmalkombinationen im übrigen konstant sind. Die Merkmalgruppen haben lediglich empirische Bedeutung, denn: »In irgendeiner menschlichen Population, die wir untersuchen, interessieren uns vor allem diejenigen Kombinationen von Merkmalen, die sich am häufigsten realisiert haben, und die gerade infolge dieser Häufigkeit als ‚Typen' auffallen«[2]). Ich lege auf diese Ausführungen Martins gerade wegen ihrer theoretischen und methodologischen Bescheidenheit (die von den Problemen einer Typentheorie z. B. kaum etwas ahnt) besonderen Wert, weil sie, wie ich glaube, ehrlich und richtig den Prozeß der Typenbildung beschreiben. Irgendwelche Merkmalkombinationen »fallen auf«, da sie anschaulich öfters begegnen, und werden zum Ausgangspunkt der Untersuchung gemacht. Über den Wert der Merkmale, aus denen er seine Rassetypen bildet, weiß der Anthropologe im allgemeinen nicht viel. »Leider kennen wir die klassifikatorische Bedeutung der einzelnen Merkmale sehr wenig«[3]). Was an dem »auffallenden« Typus eigentlich Ausdruck von Erbanlage ist und was durch Umwelteinflüsse erklärt werden muß, ist angesichts der einzelnen Individuen nicht zu entscheiden[4]). Und diese Forschungen, möchte ich hinzufügen, sind praktisch so gut wie unmöglich, da experimentelle

[1]) Martin, Rudolf, Lehrbuch der Anthropologie, 2. Aufl., 1928.
[2]) l. c. S. 9. [3]) l. c. S. 8. [4]) l. c. S. 10 f.

Züchtung und Milieuveränderung zwecks Isolierung der Faktoren ausgeschlossen ist. (Über die interessanten Versuche in dieser Richtung, besonders die Untersuchungen von Boas, weiter unten.)

Ein jüngeres Hauptwerk der Rassenkunde, das von Walter Scheidt[1]), ist weniger genügsam. Scheidt versteht unter Rasse einen ausgelesenen Komplex erblicher Eigenschaften. Bei der Fortpflanzung der Geschlechter wirken eine Reihe von Faktoren zusammen: die Erblichkeit, die Änderung durch Mischung erblicher Eigenschaften, die Erbänderung selbst, die Erbhäufung und die Auslese. Das Erbgut wird immer wieder neu zusammengefügt, in seiner Struktur durch Mutationen geändert und durch die physisch-umweltlichen und sozialen Auslesevorgänge so gesiebt, daß bestimmte Erbelemente häufiger überliefert werden als andere. Wenn die auslesenden Umweltverhältnisse durch längere Zeit gleich bleiben, wird sich allmählich ein bestimmter Merkmalkomplex in einer Population als der bleibende ausprägen. Ein solcher ausgelesener Merkmalkomplex ist die Rasse. Jeder Einflußgruppe entspricht eine Rasse; die Zahl der Rassen hängt ab von der Zahl der auslesenden Umwelten. Das Schwergewicht dieser Rassenposition liegt in der Auslese, während der eigentlich problematische Sachverhalt, der Wert des Merkmalkomplexes als erbeinheitlicher mit einer gewissen Selbstverständlichkeit vorausgesetzt wird. Scheidt sieht allerdings ein, daß dieser Rassebegriff in Beziehung zum exakt-biologischen Begriff der Elementarart gesetzt werden sollte, aber er gleitet über diese Frage mit einer kurzen Geste hinweg. Wenn man diesen Artbegriff akzeptierte, meint er, »so kann man folgerichtig die Mitglieder einer Familie oder eines Geschlechtes in ihrer Gesamtheit als Rasse bezeichnen, obwohl die Ähnlichkeit dieser Menschen gewöhnlich nicht durch die rassenbildenden Auslesevorgänge, sondern lediglich durch die gemeinsame Abstammung verursacht ist«[2]). Wo der supponierte Gegensatz von Familie und Rasse liegen soll, ist mir nicht klar geworden. Denn ist die Rasse nach der Definition Scheidts nicht ebenso eine Abstammungseinheit wie die Familie, wenn auch eine ausgelesene; und ist nicht die Einheit der Familie ausgelesen durch die soziale Umwelt und die Lebensbedingungen, die durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schichte gegeben sind? Scheidt fährt fort:

[1]) Scheidt, Walter, Allgemeine Rassenkunde, 1925.
[2]) l. c. S. 331.

»Dabei ist wohl auch klar, daß die Bezeichnung jeder Familie als besondere Rasse dem ursprünglich beabsichtigten Sinn des Wortes ‚Rasse' sicher nicht entspricht. Denn von einer brauchbaren Definition des Rassebegriffes muß auch verlangt werden, daß sie gleichermaßen in der sog. Systematik wie in der Genetik anwendbar sei«[1]). Mit dem ersten Satz, daß der Begriff der Elementarrasse und die Bezeichnung der Familie als Rasse nicht mit dem Sinn vereinbar sei, der ursprünglich dem Wort Rasse gegeben wurde, bin ich ganz einverstanden, und daß der Rassebegriff der Anthropologie nicht mit dem exakt-biologischen zustammenstimmt, dürfte schon klar geworden sein. Der zweite Satz aber, daß ein Begriff gefunden werden müsse, der sowohl der Genetik genüge wie den Bedürfnissen der Anthropologie, ist völlig unbegründet, ja, diese Forderung ist sogar im strengen Sinne unerfüllbar, denn die exakte Biologie schränkt ihren Gegenstand auf die somatische Sphäre ein, während die Rassentheorie in dem Maße, in dem sie sich von dieser Sphäre entfernt, das menschliche Gesamtwesen zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht, also in ein Gegenstandsgebiet gerät, das nach den Untersuchungen des 1. Kapitels grundsätzlich nicht mit den Denkmitteln der somatischen Teilsphäre behandelt werden kann.

Um die Situation der Anthropologie im Konkreten zweifelsfrei zu machen, verweise ich noch auf die Behandlung des Rasseproblems durch Eugen Fischer. Er definiert die Rasse als eine größere Gruppe von Menschen, welche durch den hereditären Gemeinbesitz eines bestimmten angeborenen körperlichen und geistigen Habitus untereinander verbunden und von anderen derartigen Gruppen getrennt sind. Die Abweichung von den exakten biologischen Begriffen steckt in den beiden Bestimmungsstücken der »größeren Gruppe« und des »Habitus«; die Rasseneinheiten werden gebildet nach »auffallenden« Typen im Sinne Martins und dazu bedarf es des Vorkommens in größerer Individuenzahl und der größeren Merkmalanzahl, die die Einheit charakterisiert. Ohne nähere Begründung sagt Fischer: »Ein einzelnes erbliches (etwa neu auftretendes) Merkmal stellt in der Anthropologie (nach dem allgemeinen Sprachgebrauch [aller Sprachen]) keine Rasse dar. Wohl aber benützen die modernen Vererbungsexperi-

[1]) Ibid.

mentatoren das Wort derart — und es ist konsequent« [1]) Der Versuch, die Einheitsbildung der Anthropologie zu rechtfertigen, geht also nicht über die Feststellung hinaus, daß der allgemeine Sprachgebrauch der Forscher nun einmal die Einheit so festgesetzt habe. Für die Abgrenzung im Konkreten ist der Gesichtspunkt der »Praxis« entscheidend; »praktische« Erfahrung bestimmt, wie viele und wie schwerwiegende Merkmale vorliegen müssen, um die Bezeichnung einer Gruppe als »Rasse« zu rechtfertigen. Und das Gleiche gelte für die Bildungen der Arten und Gattungen: »Man kann ‚Art' und ‚Gattung' nur praktisch (und manchmal auch hier nicht), nicht aber theoretisch und per definitionem trennen. Und die Anthropologie muß auch den Begriff Rasse als Systembegriff benützen« [2]). Über die Merkmalauswahl entscheidet die »Erfahrung« [3]). Auf dieser »Erfahrungs«-Grundlage kann dann im einzelnen trotz der Forderung, daß ein erblicher Habitus die Gruppe zu charakterisieren habe, an dem ausgewählten Habitus nur sehr schwer unterschieden werden, welche die wirklichen Erbmerkmale sind. Die Tierexperimente, im besondern die Experimente an der Hausmaus, haben gezeigt, daß sehr ansehnliche Unterschiede des Habitus, die die Zuteilung zu verschiedenen Rassen rechtfertigen würden, auf Umwelteinflüsse zurückzuführen, also nur Phänovariationen, Veränderungen des Erscheinungsbildes sind. »Dieses Problem ist aber, was keiner Ausführung bedarf, für die Rassenlehre des Menschen von grundlegender Bedeutung! Die ganzen älteren Arbeiten über die rein anatomische Seite der Unterschiede von Rassen verlieren gewaltig an Interesse und systematisch jeden Wert, wenn diese — etwa alle! — nur Paravariationen bedeuteten! Das wird ja nun nicht so sein für alle, aber für viele vielleicht doch!« [4]). Sogar die für so entscheidend gehaltene Schädelform ist in gewissem Grade beeinflußbar. Die Untersuchungen von Boas an europäischen Einwanderern in Amerika haben gezeigt, daß die Kinder brachycephaler osteuropäischer Juden in Amerika weniger breitköpfig werden als ihre Eltern, daß die Nachkommen dolichocephaler Neapolitaner und Sizilier dagegen weniger schmalschädelig als die Eltern werden; das amerikanische Milieu beeinflußt den Schädelwuchs in der Richtung auf einen mesocephalen Typus. Ähnliche Beobachtungen

[1]) Fischer, Eugen, Spezielle Anthropologie: Rassenlehre (Kultur der Gegenwart, 3. Teil, 5. Abteilung: Anthropologie), 1923, S. 123.
[2]) l. c. S. 123 f. [3]) l. c. S. 124.
[4]) l. c. S. 129.

wurden an Spaniern auf Portoriko gemacht. »Auf die ungeheuren Konsequenzen, die die einwandfreie Feststellung einer allgemeinen Geltung dieser Erscheinung hätte, braucht kaum besonders hingewiesen zu werden; für Europa erhebt sich etwa sofort die Frage: wenn irgendwo z. B. in Zentraleuropa die frühere Einwanderung einer langschädeligen Bevölkerung (Grabfunde) sicher nachgewiesen ist und heute eine kurzschädelige an der betreffenden Stelle sitzt, sind jene dolichocephalen Einwanderer in ihren Nachkommen ausgemerzt und ausgetilgt, so daß die heutigen Brachycephalen nicht ihre Nachkommen sind, sondern die wieder vermehrte Nachkommenschaft der damals von den Einwanderern verschonten reduzierten alten Bevölkerung? Oder aber hat die Umwelt — irgendwelche uns unbekannte Faktoren — die lange Form in die kurze modifiziert, so daß die heutigen Brachycephalen noch reinrassig (relativ) dieselben wären wie beim Einzug, nur äußerlich anders aussehen? — Der bisherigen Anthropologie, dem Systematiker, scheint wohl schon die Fragestellung fast ungereimt, die Annahme von derartigen Umweltwirkungen als unvorstellbar — aber damit wird die Frage nicht gelöst —, die Anthropologie steht vor neuen Aufgaben« [1]).

Es mag also sein, daß in der Zukunft die Anthropologie unter dem Druck von Erkenntnissen der Art wie Boas sie gewonnen hat, sich von der gegenwärtigen Klassifikationsmethode, der sog. Systematik, abwendet und zu einer naturwissenschaftlich besser fundierten Bearbeitung ihres Gegenstandes gelangt, und damit zu einer exakten Isolierung der biologischen Einheiten in der Menschenart. »Gegenwärtig« sind das Ausgangsmaterial noch »historische« Gruppen, d. h. Einheiten, die nicht der Natur angehören, sondern dem Reich des Geistes; Wanderungs-, Siedelungs-, Heirats- und Staatseinheiten, die zur Züchtung mehr oder weniger fester Merkmalkombinationen, eines mehr oder weniger klaren Habitus geführt haben, »fallen auf«; die »Erfahrung« oder »Praxis« entscheidet über die Abgrenzung der Gruppen und ihre Anordnung in einem System.

Es ist an dieser Stelle gut, der Ideen Kurt Hildebrandts über Staat und Rasse zu gedenken, weil sie, im geraden Gegensatz

[1]) l. c. S. 132. Siehe dazu auch Fischer in Baur-Fischer-Lenz, Menschliche Erblichkeitslehre, I 1927,, S. 91 f. Ferner zur Ausdeutung dieser für die politische Rassentheorie sehr unbequemen Beobachtungen: Günther, Rassenkunde des deutschen Volkes, 15. Aufl., 1930, S. 250 f. und Rassenkunde Europas, 3. Aufl., 1929, S. 106.

zu den Theorien Scheidts, den Abstand des Rassebegriffs von dem der reinen Linie deutlich sehen und einen Blick auf die Grundsätze seiner Bildung erlauben. Daß die reine Linie nicht der systematische Grundbegriff einer menschlichen Rasselehre sein kann, begründet Hildebrandt ebenso wie Johannsen mit der selbstverständlichen Unmöglichkeit einer inzüchtenden experimentellen Bearbeitung. Wenn von Rassen als Gruppen erbeinheitlicher Individuen gesprochen wird, oder von »reinen« Rassen, so ist dieser Begriff immer relativ zu verstehen auf das Klassifikationssystem. Die Rassentheorie Günthersch er Richtung versteht unter reinen Rassen gewisse Typen (nordische, ostische, dinarische usw.) gegenüber den gemischten Populationen, in denen sie vermutlich zu unterscheiden sind. Ob nun diese Rassen auch rein sind in dem Sinne, daß sie unmittelbare Mutanten der noch undifferenzierten Art Homo oder unmittelbare Untermutanten dieser Hauptmutanten sind, kann nicht festgestellt werden; sie können in diesem Sinne rein sein, aber es ist ebenso wahrscheinlich, daß sie durch geographische Isolation und soziale Auslese rein gezüchtete Mischrassen solcher Mutanten sind. Und ebenso kann nicht ohne weiteres gesagt werden, daß Kreuzungen von Rassen, die wir als »rein« ansehen, Mischrassen sind. Morgan macht z. B. darauf aufmerksam, daß die gelbe Hautfarbe der Kreuzungen von Negern und Weißen, der Mulatten, interpretiert werden kann als die »reine« Hautfarbe, von der die schwarze und weiße Rasse wegmutiert sind [1]). Innerhalb der Menschenart bedeutet also »Reinheit« nicht mehr als beobachtete Konstanz von Merkmalen und deren Kombinationen, und eine Merkmalkombination wird heute wesentlich eine »praktisch« rein gezüchtete Mischung ursprünglicher Mutanten sein. Die »praktisch« reine Mischrasse ist nun die Einheit, auf die Hildebrandt seine Ideen bezieht. »Vermischen sich zwei Stämme, um einen Staat zu bilden, der späteren Einwanderern und ihren Bastarden das Bürgerrecht versagt, so nähert sich das ursprüngliche »Rassengemisch« immer mehr der reinen »Mischrasse«, denn neue Erbeinheiten können nicht eindringen, die vorhandenen können aber teilweise ausgemerzt werden« [2]). Die Züchtung der Mischrasse ist ein historischer Vorgang, nicht in dem Sinne, daß er sich in der Zeit abspielt, son-

[1]) Morgan, Thomas Hunt, Evolution and Genetics, 1925, S. 183.
[2]) Hildebrandt, Kurt, Norm und Entartung des Menschen, 1923, S. 223.

dern insofern als die Richtung der Zucht nach einer Norm Bestandteil des Staatsprozesses ist. Das historische Gebilde des Staates mit seiner geistigen Welt bedarf der leiblichen Grundlage zu seiner Gestaltwerdung und zwar der ihm gemäßen Grundlage. Störungen, Mischungen vom Leib her können die Harmonie der geistigen Gesamtgestalt trüben. Das Leibphänomen gehört für diese Idee nicht mehr der bloß naturalen Sphäre an, die in ihrer Teilhaftigkeit gegen die geistige zu differenzieren ist, sondern es ist ein Vorgang innerhalb der geistigen Welt selbst, zu deren Wesen ihre Leiblichkeit gehört. Die Rasse ist nicht ein unentrinnbares naturales Datum des einzelnen Menschen wie in der naturalistischen Rasselehre Günthers, sondern eine Norm für das leiblich-geistige Werden der Nation in ihrem Staat. Hildebrandt fordert darum im Gegensatz zu den politischen Theorien, die für die nordische Rasse Propaganda machen, die Züchtung der »deutschen Rasse« [1]) als des Leibes der deutschen Nation und des deutschen Staates, einer immer reiner werdenden Rasse aus den Elementen, die das deutsche Volk zusammensetzen. »Die nationale Idee ist der Rassenzusammengehörigkeit übergeordnet«! [2]). Nur unter einer geistigen staatlichen Leitidee, und das ist für die gegenwärtige Weltlage die Idee der Nation, sei die Bildung letztlicher Gruppeneinheiten legitim.

Die schwierige Situation einer naturwissenschaftlichen Anthropologie dürfte aus diesen Gegenüberstellungen in ihren Grundzügen verständlich geworden sein. Als Naturwissenschaft will sie sich der systematischen Grundbegriffe bedienen, die von der Biologie der Tier- und Pflanzenwelt ausgebildet werden, aber sie gerät in Schwierigkeiten, da die Menschen nun eben einmal keine bloßen Naturgestalten sind und ihre Leiblichkeit in ihrer Gruppenbildung und Auslese von den geistigen Prinzipien der Gemeinschafts- und Staatsbildung mitbestimmt wird. Wir finden daher in der Anthropologie gleitend die Übergänge von sauberen Versuchen, durch die geistbestimmte Leibgestalt hindurch, soweit dies ohne die Experimente der exakten Biologie möglich ist, die Mannigfaltigkeit der menschlichen biologischen Leiberscheinungen zu ordnen, wenn auch die systematische Dignität einer solchen Ordnung wegen der Unzulänglichkeit der methodischen Mittel vorläufig in

[1]) Hildebrandt, Kurt, Staat und Rasse. Veröffentlichung der schleswig-holsteinischen Universitätsgesellschaft, Nr. 19, S. 16.
[2]) l. c. S. 13.

allen Einzelheiten sehr zweifelhaft bleiben muß, bis zu den fragwürdigen Auseinandersetzungen zwischen politischen Rassetheoretikern und ihren Gegnern. In einem einzelnen Fall, in dem Hildebrandts, ragt eine Idee hervor, die erkennen läßt, daß die Frage des Leibes als der Grundlage der geistigen Gemeinschaft und des Staates tiefer beantwortet werden muß, als sie durch den Mißbrauch naturwissenschaftlicher Kategorien im Reiche des menschlichen Geistes beantwortet werden kann: durch die Zucht des Menschen zu einer Norm des Leibes, der den Geist der Gemeinschaft in sich aufnehmen, bewahren und weiterleben kann — um mich hier noch der Sprache Hildebrandts zu bedienen.

4. KAPITEL:
DIE SEELISCHEN EIGENSCHAFTEN DER RASSEN.

Wir haben die Grundlinien der Rassentheorie entwickelt und wollen jetzt abschließend auf eine Reihe von Einzelfragen eingehen, die sich alle um das Problem der »seelischen Eigenschaften« und ihrer »Vererbung« bewegen. Bevor wir aber die Formulierungen dieser Fragen in der Literatur unserer Zeit zergliedern, versuchen wir, uns noch einmal das Grundsätzliche der Problemstellung klarzumachen.

§ 1. *Rückblick auf die Voraussetzungen.*

Das Gesamtwesen des Menschen ist die Einheitsgestalt, die von der Spitze des Geistes durch die Schichten animalischer und vegetativer Beseeltheit bis in den unbeseelten Stoff hinunterreicht. Die Frage nach dem Wesen des Menschen als Ganzen kann also nicht dahin beantwortet werden, er sei Geist, sondern er ist Geist und zugleich auch beseelter Leib und unbeseelter Stoff. Die Schwierigkeit, diese Beziehungen zu durchschauen, liegt in den Ausdrücken, die uns zur Bezeichnung der verschiedenen Wesensverhalte zur Verfügung stehen. Wir besitzen das Wort »Körper«, um die sinnlich wahrnehmbare menschliche Gestalt nach ihren stofflichen Qualitäten zu bezeichnen; wir verfügen über das Wort »Leib«, deutlicher noch mit dem Zusatz »pneumatischer«, um die Gestalt als Beseeltes zu benennen; aber es fehlt das Wort für die Gestalt als geistdurchwohnte — Tiere haben Körper und Leiber

und nicht mehr — Menschen haben auch Körper und Leiber, aber außerdem die Geistgestalt des Leibes. Ähnliche Schwierigkeiten treten bei der Bezeichnung der verschiedenen spekulativen Momente des Geistes auf. Wenn wir ohne nähere Charakteristik von Geist sprechen, denken wir in der Regel an den Geist in der Bedeutung des Differenzbegriffes zwischen dem menschlichen Gesamtwesen und dem Animale, also an einen leiblosen Geist, an den Geist, wie Scheler ihn verstehen will, als den leblosen, ohnmächtigen. Es ist der Geistbegriff der Abschnürungskonstruktion, der typisch zu den Konstruktionen des Bindegliedes zwischen Geist und Leib führt, wie im Falle Kants. Für den Geist als leibgebundenen, als einen den Leib durchwohnenden, fehlt der sprachliche Ausdruck. Wir müssen dieses eigentümliche spekulative Verhältnis, daß die als Teile des menschlichen Gesamtwesens erfahrbaren Wirklichkeiten von Stoff, Seele und Geist zugleich ihren Status im Gesamtwesen selbst haben, als durchseelter Stoff, als durchgeistigter Stoff und Leib, völlig klar sehen, um die Verzweigungen des Vererbungsproblems ganz zu verstehen.

Der Gedanke einer Vererbung seelischer oder geistiger Eigenschaften ist zusammengewoben aus einer Reihe von Grunderfahrungen: aus der Erfahrung vom Geist zuerst, und der weiteren Erfahrung, daß die Erzeugung des Menschen die Form der Reproduktion bei den höheren zweigeschlechtigen Tieren hat; ferner aus den Erfahrungen, daß die Menschen in ihrer Mannigfaltigkeit Gestalten gleichen Gefüges sind, daß aber im Rahmen dieser Gleichheit leibliche und geistige Verschiedenheiten von Individuum zu Individuum auftreten. Da der menschliche Geist menschlicher ist, d. h. nicht leibloser Geist, sondern mit dem Leib zur Einheit des Gesamtwesens sich fügender, wird es immer eine begründete Aussage sein, daß der Mensch als Ganzer in das Geschehen der Geschlechterfolge hineinverflochten sei, und daß er mit allen seinen Eigenschaften, auch seinen geistigen, im Zusammenhang der sog. Vererbung stehe. Daraus folgt nun allerdings nicht, was Rassentheoretiker ableiten, und die Gegner der Rassentheorie mit ungeeigneten Argumenten bekämpfen — folgt nicht die Fatalität, die Unentrinnbarkeit des Gefüges und der Entfaltung des einzelnen Menschen in der Weise, wie sie jeweils erscheint. Damit will ich nun keineswegs andeuten, daß das Leben des einzelnen Menschen auch anders ablaufen könnte, als es tatsächlich abläuft, wenn der betreffende Mensch nur wollte, es soll auch nicht

bestritten werden, daß die Leiblichkeit des Menschen und seine Schöpfung durch physiologische Zeugung eine wesentliche Quelle des Erlebnisses der Fatalität oder Unentrinnbarkeit sei — ich will nur klarstellen, daß diese Fatalität nicht Inhalt eines wissenschaftlichen Urteiles sein kann — ein solches Urteil, das die Abhängigkeit der Geisterscheinung von Leibvorgängen behauptet, wäre ein realontologischer Satz, wie wir gesehen haben, der prinzipiell nicht auf Erfahrungen gestützt werden kann — sondern daß das Erlebnis der Bestimmtheit durch das Blut ein reales Erlebnis aus einer klar zu bezeichnenden Richtung der menschlichen Gesamtexistenz sein kann. Neben der Erfahrung leiblicher Gebundenheit, die eine Quelle des Fatalitätserlebnisses ist, gibt es andere Erfahrungen, die der Tätigkeit des Geistes, aus denen wir das gleich zwingende Wissen von unserer Existenz als einer frei schöpferischen haben.

Was folgt nun aus der Möglichkeit, geistige Eigenschaften und Abläufe mit leiblichen durchgehend parallel zu führen, wenn wir sie zu Ende denken? Es folgt, daß wir zu unserer gesamten Erfahrung von Geist eine parallel laufende Reihe von Leibereignissen zu denken hätten, die sich aufs Engste der Reihe der Geisterfahrungen anschmiegt. Die Tragweite dieses Gedankens wird von Rassetheoretikern im allgemeinen nicht klar gesehen. Er würde nicht nur meinen, daß zu irgendwelchen der beliebten Paradestücke von »seelischen« Eigenschaften wie Musikalität oder dergleichen eine Leibbedingung gegeben sei, sondern auch zu jedem einzelnen Werk des Geistes bis in die kleinsten Züge, daß in jeder Fuge Bachs jeder kühne Einfall der Stimmführung seine Leibbedingung habe, daß in jedem Satz der Kritik der reinen Vernunft der Inhalt bis in die Wortwahl und Wortstellung wenn auch nicht durchwegs rasse-, so doch auf jeden Fall leibbedingt sei. Zu jedem Gedankenablauf, jedem Einfall, jeder Gestaltung des Einfalls gehört die parallele Reihe der Leibabläufe. Wenn wir diese Konsequenz ziehen — und ich glaube, wir müssen sie ziehen —, dann werden wir in jene Denksituation getrieben, die sich schon im ersten Kapitel mehrmals zeigte: wir stehen vor einer Wirklichkeit, hier der Wirklichkeit des menschlichen Geistes, die wegen der eigentümlichen Fügung des menschlichen Gesamtwesens zwei »Seiten« hat. Wir haben e i n e Seinswirklichkeit in zwei Aspekten — dem geistigen und dem leiblichen. Es ist die gleiche Denksituation, die in der dritten Antinomie der Kritik der reinen Vernunft abgehandelt wird. Die Kausalreihe der Wirklichkeit, in der die Ereignisse

nach unausweichlichen Gesetzen ablaufen, ist die Erscheinungsseite, hinter der sich die von der Naturkausalität freie Wirklichkeit des Dinges an sich abspielt; das Reich der Freiheit und der gesetzlichen Gebundenheit stoßen in jedem Punkt der Reihe aneinander, ohne daß dadurch das Gesetz zur Freiheit würde oder die Freiheit unter das Gesetz der Natur geriete. Am Ende der folgerechten Durchführung des Gedankens der Leibbedingtheit des Geistes sehen wir, daß dieser Gedanke zwar wohl begründet ist, daß wir aber aus seiner Durchführung unsere Einsicht in das Wesen des Geistes um nichts erweitert haben. Vom Geist wissen wir unmittelbar, ohne Umwege über die leiblichen Bedingungen — wir haben die Erfahrung von unserem Denken, von unseren Einfällen, unseren Eingebungen, unserem Selbstbewußtsein, unserem Willen zur Ausgestaltung geistiger Welten in Werken des Wissens, der Kunst, der Gotteserfahrung, des Staates — und alle diese Erfahrungen sind eigenständig, sie bedürfen in ihrer Art keiner Stützung durch das Wissen vom Leib. Eine »Erfahrungswissenschaft«, die uns erklären wollte, daß Geist etwa nicht das sei, als was er sich in der unmittelbaren Erfahrung von ihm gibt, ist nicht eine Ergänzung unseres Wissens vom Geist, sondern eine Sammlung falscher, unserer alltäglichen Erfahrung vom Geist widersprechender Urteile.

Die modernen Rassentheorien sind in ihrer Mehrzahl dadurch bestimmt, daß sie den Gedanken, den wir eben durchgeführt haben, nicht bis zu seinem Ende verfolgen. Vererbbar sind für die Rassentheorie bestimmte Eigenschaften und Anlagen, die das Grundgerüst des betreffenden Geistestypus bilden, während die weiteren Geistbewegungen innerhalb dieses Rahmens unter dem Titel der Tradition der erworbenen Eigenschaften oder der Erziehung einen mehr oder weniger klar gemeinten Einschlag von Freiheit haben. Durch diese Trennung erblicher und also leibgebundener Bestandteile des geistigen Gesamtgefüges von anderen, deren Wesen nicht ganz klar gefaßt ist, aber doch im Kontrast als leibfrei erscheint, wird der Schein hervorgerufen, als genüge diese Theorie sowohl dem Erlebnis der unentrinnbaren Gebundenheit an das Bluterbe, wie auch dem Erlebnis der Schöpfereigenschaften des Geistes. Die beiden Aspekte der Reihe aller Geistereignisse als freier und zugleich gebundener, werden umgedeutet in zwei Bezirke innerhalb des geistigen Reiches selbst, von denen der eine, der die Grundanlagen umfaßt, unfrei, während der andere,

der die umweltbedingten Einzelvorgänge innerhalb des Typus umfaßt, frei beeinflußbar sein soll.

Bevor wir einen weiteren Griff in den Fragenknäuel der seelischen Eigenschaften und ihrer Vererbung tun, sei angemerkt, daß in diesem Zusammenhang die Probleme der Leib-Seele-Geistbeziehungen nicht völlig aufgeblättert werden können. Wir müssen uns aus didaktischen Gründen mit einigen einfachen ordnenden Linien begnügen, die wir durch das Gegenstandsfeld ziehen, und ich bin mir sehr wohl bewußt, daß die Folge der Vereinfachung Ungenauigkeiten und Unstimmigkeiten sind, die der Sachkundige wohl bemerken wird. So habe ich es mir angelegen sein lassen, von der Leibgebundenheit als e i n e r Quelle des Erlebnisses der Fatalität, der Unentrinnbarkeit unseres menschlichen Seins zu sprechen. Wir sind nicht Individuen, d. h. in sich geschlossene selbstmächtige Seinspunkte, sondern stehen in der Kette der Zeugungen, die vor und nach uns in das verläuft, was wir das Unendliche nennen. Wir sind als Leibwesen in den Weltzusammenhang verwoben. Aber es wäre unrichtig zu meinen, daß sich unser Gesamtwesen aus dem Grunde dieser Verbundenheit, der auf der anderen Seite die geistige Personalität und Freiheit gegenübersteht, einfach in die Ablaufsreihen der Bindung und der Freiheit zerlegen ließe, wie wir es im eben abgeschlossenen Gedankengang unterstellten. In jedem dieser Bereiche, im leiblichen wie im geistigen, treten die Erfahrungen der Gebundenheit und Freiheit ohne Hinblick auf den anderen auf. Der Leib ist nicht nur Gebundenheit, sondern auch ein Freiheitsraum, der Geist nicht nur Freiheit, sondern auch Gesetz. Wir sind mit unserem Leib, wie jedes Animale, nicht nur passiv in die Kette der Zeugungen verwoben, sondern wesentlich auch aktiv; unser Leib ist nicht nur ein passives Feld für Eindrücke aus der Umwelt, sondern aktives Feld von Gebärde und Handlung; er ist mächtig, indem er eine Mitte ist, von der wir leiblich in die Welt hinausgreifen und Veränderungen in ihr vornehmen. Unser Leib ist weltoffen, aber nicht nur in der Weise, des Erduldens von Eingriffen, sondern auch tätig in der Weise des Ausgreifens. Umgekehrt ist der menschliche Geist nicht reine Tätigkeit, nicht bloß Mitte und Quelle von Handlung und Macht, die von ihm weg nach außen hin wirkt, nicht nur Weltgestalter — er ist auch leidender, empfangender Geist. Er ist gegen die Welt offen nicht bloß in der Weise des Ausgreifens und Wirkens, sondern auch offen als Stelle des Einbruchs von Geist-

wirklichkeit, die jenseits der Person liegt. Er hat Einfälle und Eingebungen. Er ist unmittelbar verbunden mit dem Weltgrund, und er ist eingebettet in die geistigen Gemeinschaften aller Stufen: der Menschheit, der Nation bis zum Familienkreis und engen Freundschaftsbünden. Wie die Grunderfahrungen leiblicher Gebundenheit sich historisch entfalten in den Ideen der Familie als Blutsgemeinschaft, der Geschlechterverbände, der Rassen, so entfalten sich die Erfahrungen von der Bestimmtheit des Geistes in den Ideen des persönlichen Dämons, der engeren Gemeinschaften und des Volksgeistes.

Wenn wir diese tiefere Einsicht in das Wesen von Leib und Geist voraussetzen, wird die Veranschaulichung des Verhältnisses der beiden Bereiche als der zwei Aspekte desselben Stromes von Ereignissen sehr schwierig, wenn nicht unmöglich. Die Parallelführung, deren Schema wir zuerst gaben, entspricht ungefähr der Kantischen Antinomie; Kausalreihe und Geschehen aus Spontaneität laufen nebeneinander her — die eine ist die Reihe der Erscheinungen, die andere das Ding an sich. Methodologisch könnte man von hier aus sagen, es sei der Kausalwissenschaft aufgegeben, zu allen Erscheinungen ihre Gesetzlichkeit zu erforschen, ohne daß aber aus dieser Verfahrensforderung irgend etwas für die Realität als Ding an sich folgen würde. Wir können das Gesetz der Erscheinungsreihe erforschen, ohne daß damit eine Aussage über die ontische Abhängigkeit des Geistes von der Materie oder vom Leib gewagt würde. Wenn wir uns dagegen in die Realontologie des Menschen einlassen, oder, wie man heute sagt, in die philosophische Anthropologie, dann stehen unseren Erlebnissen von der Abhängigkeit des Menschen von seinem Leib nach dessen passiver Seite gleichrangig die Erlebnisse von der Abhängigkeit des Menschen vom Geist in dessen eigentümlich leidender empfangender Weise gegenüber. Die beiden Arten von Erlebnissen entspringen unabhängig voneinander aus verschiedenen Richtungen des menschlichen Gesamtwesens. Es gibt auch hier — wie wir anmerken wollen — noch Möglichkeiten zur verbindenden Konstruktion, aber sie liegen weit jenseits des Bezirkes, in dem sich die Argumente der Rassentheorie bewegen.

Die Rede von ererbten und erworbenen Eigenschaften gewinnt ihren ersten Sinn aus der anschauenden Vergleichung der Eigenschaften zweier Animalia, die zueinander im Verhältnis von Aszendenz und Deszendenz stehen. Gleiche Eigenschaften können in

einer noch näher zu bestimmenden Bedeutung ererbte, abweichende Eigenschaften individuell erworbene sein. In der näheren Bestimmung dieser Bedeutung ergeben sich nun die dialektischen Verwicklungen, die in Woltereck s Theorie von der Reaktionsnorm ihren vorläufigen Abschluß gefunden haben. Die Spaltung der Eigenschaften in solche, die durch die Erbmasse, und solche, die durch Umwelteinflüsse bedingt sind, zeigte sich als methodisch unzulässig. Alle Eigenschaften entstehen in der Wechselwirkung von Erbmasse und Umwelt — die vererblichen bedürfen zu ihrer Entfaltung der Umgebung, und die sog. erworbenen könnten auch durch Umwelteinflüsse nicht so erscheinen, wie sie es nun einmal tun, wenn die Anlage dazu nicht in den Keimen vorhanden wäre. Die Reaktionsnorm wird zum festen Rahmen, innerhalb dessen sich die Eigenschaften nach ihrer Beständigkeit, d. h. nach ihrem Wiederauftreten in der Reihe der Generationen gliedern. Die beständigsten treten immer wieder auf, und schaffen das Artbild im Linnéschen Sinn; die nächste Gruppe, die Mutanten, umfassen beständige Eigenschaften, die aber nach unserer Erfahrung unter bestimmten äußeren Bedingungen anderen beständigen Eigenschaften den Platz räumen können; und die dritte Gruppe, die der Modifikationen, umfaßt Eigenschaften von so geringer Beständigkeit, daß wir sie individuell nennen, weil wir Gesetze ihres Wiederauftretens nicht feststellen können. Darüber, daß alle diese Eigenschaften auch jene, für die ein Gesetz des Wiederauftretens nicht zu finden ist, keim-mitbedingt sind, besteht für die Theorie der Reaktionsnorm kein Zweifel. Und es kann ein Zweifel darüber auch nicht entstehen, weil es sich nicht um Sachverhalte der Erfahrung handelt, die durch widersprechende Erfahrung entkräftet werden könnten, sondern um das dialektische Gefüge der Theorienbildung. Innerhalb der durch die Reaktionsnorm bestimmten Gruppe gibt es also Eigenschaften verschiedener Beständigkeit im Erbgang und verschiedener Durchsichtigkeit der Gesetzlichkeit des Erbganges, aber nicht Eigenschaften, die nicht durch das Keimplasma tradiert würden, die also im strengen Sinne nicht vererblich wären.

Während in der Diskussion des Gegensatzes von Vererblich und Erworben die Theorie von der Reaktionsnorm konsequent zu dem Ergebnis kommt, daß es überhaupt nur vererbliche, d. h. durch die Struktur des Keimplasmas bedingte Eigenschaften gebe, ist sie in der Diskussion der Frage organisch-anorganisch zur Auflösung des Begriffs der Vererbung im Sinne einer Wissenschaft gekommen, die von Plasma und Erbmasse als von Materiebegriffen spricht. Die Reaktionsnorm ist eine inextensive Mannigfaltigkeit, d. h. ein Gesetz der Bildung von Lebensformen, das als Gesetz sinnlicher Erfahrung nicht zugänglich ist. Das Keimplasma und die Genstruktur wird nicht materiell von Individuum zu Individuum in der Generationenfolge weitergegeben, denn die Keimzellen unterliegen wie der gesamte Organismus dem Stoffwechsel. Die Vererbung ist also nicht Tradierung einer bestimmt gebauten identischen Materie, sondern ein Vorgang der Vermehrung reaktionsidentischer Lebensform, über dessen Wesen wir trotz unserer Kenntnis von Zellteilung, Chromosomen, ihren Vereinigungen und Überkreuzungen usw. schlicht nichts wissen und auch nichts wissen können, weil das mit den Methoden der Naturwissenschaft Erfahrbare immer nur den Mechanismus des Vorgangs betrifft, nicht aber das »inextensive« Gesetz. Erfahrungswissenschaftlich sehen wir auf der einen Seite die Eigenschaften verschiedenen Beständigkeitsgrades, auf der anderen Seite den Mechanismus der Fortpflanzung bis in die Genstruktur — theoretisch ist alles offen: wir können ebenso an völlige Bestimmtheit sämtlicher Eigenschaften eines Individuums glauben, wie auch an den Eingriff einer unbekannten Macht, bei Anlaß jeder Zeugung, wie auch an eine Lebenskraft, deren allgemeine Wirkensweise vorgezeichnet ist, die aber bei jeder Individualbildung eine Freiheitssphäre neu ausfüllt, und noch an manches andere. Aber wir dürfen uns nicht darüber täuschen, daß keine dieser Annahmen Wissenschaftscharakter hat.

Nach dieser vorbereitenden Klärung der Grundbegriffe wenden wir uns nun im einzelnen zum Problem der Vererbung geistiger Eigenschaften, wie es heute gesehen wird, und führen zu diesem Zweck zuerst die methodische Grundhaltung des Standardwerkes über dieses Thema vor, des Werkes von Lenz [1]).

§ 2. *Seele, Geist, Kultur (Lenz).*

Lenz geht in seiner Untersuchung von der Erfahrung geistiger Unterschiede zwischen Menschen aus. Die Kulturwelt, in

[1]) Baur-Fischer-Lenz, Menschliche Erblichkeitslehre und Rassenhygiene, I. Bd., 3. Aufl., 1927. Der Abschnitt über »Die Erblichkeit der geistigen Begabung« ist von Lenz geschrieben.

der wir leben, sei durch den menschlichen Geist gestaltet und die Eignung der Menschen für Bewahrung und Weiterführung der Kultur sei äußerst verschieden. Vom »Genie bis zum Idioten« gebe es alle Stufen der »Verstandesbegabung«, und ähnliches gelte für die Unterschiede von Temperament und Charakter. Welche Ursache, so müssen wir uns fragen, steht hinter diesen unbestreitbaren Unterschieden? Die Antwort gibt Lenz ohne Zögern: »Für den, der biologisch zu denken gewöhnt ist, ist es ganz selbstverständlich, daß die seelische Eigenart des Menschen ebenso wie die körperliche ihre Wurzel in der erblichen Veranlagung hat und daß die äußeren Einflüsse einschließlich der Erziehung nur eine Ausgestaltung oder Hemmung der erblichen Anlagen bewirken. Daß es erbliche Unterschiede der geistigen Veranlagung gibt, ist also von vornherein gewiß; die Frage ist nur, wie weit die Umwelteinflüsse (nichterbliche) diese Anlagen zu modifizieren imstande sind«[1]).

Damit ist erschöpft, was Lenz an Grundsätzlichem zu sagen hat, und bevor wir seine weiteren korrolarischen Gedanken zu diesem Thema heranziehen, wollen wir uns klarmachen, was damit gesagt ist. Vor allem: Die »Kultur« und den menschlichen »Geist« als ihren »Gestalter« gesteht Lenz als Sachverhalte der Erfahrung zu. Ich würde es nicht tun, wenn ich seine Position zu verteidigen hätte, sondern mich von vornherein auf eine Ontologie und Erkenntnistheorie zurückziehen, nach der alle Erfahrung vom Geist nur Schein ist und die Termini, in denen wir von ihr sprechen, nur abkürzende Ausdrücke für höherstufige materielle Abläufe sind. Aber Lenz erkennt nicht nur ihre Realität an, sondern findet sogar, daß die geistigen (kulturgestaltenden) Unterschiede der Menschen »ungleich bedeutungsvoller« sind, als die körperlichen. »In der psychologischen Erblichkeitslehre liegt also wegen ihrer entscheidenden Bedeutung für die menschliche Kultur der Schwerpunkt der Erblichkeitslehre überhaupt.« Die ausdrückliche Anerkennung der Bedeutung des Geistes und seiner Schöpfung, der Kultur, kann ihren Grund, wenn auch Lenz nichts weiter darüber sagt, doch wohl nur in einer Philosophie, oder sagen wir für Lenz lieber Weltanschauung, haben, die Geist und Kultur als das eigentümlich, ja das auszeichnend Menschliche sieht, und in ihm den Sinn des menschlichen Daseins erkennt. Auf Gefüge und Gesetz des Geistes geht allerdings Lenz

[1]) Baur-Fischer-Lenz, l. c. S. 471.

in diesen einleitenden Bemerkungen nicht ein; er nennt kurz die Stufen der Verstandesbegabung (in der sich das Genie erschöpft?), Temperament und Charakter. — Zu der Anerkennung des Geistes und seiner höheren Bedeutung gegenüber dem Körper schickt sich nun schlecht, was Lenz über die Vererbung sagt. Die seelische Eigenart ist vollständig durch die erbliche Veranlagung bestimmt, also außer-geistig; Einflüsse der Umwelt und Erziehung können fördern und hemmen, aber das Grundgefüge ist bestimmt im Sinne des Naturgesetzes. Wenn aber der Geist nicht Geist, sondern Natur ist und ihren Gesetzen unterworfen, wie steht es dann mit der Dignität und seiner höheren Bedeutung vor dem Körper? Ist »Geist« nicht nur eine Erscheinung der Natur wie Farben, Gerüche, Mineralien, Himmelskörper, Pflanzen und Tiere? Und ist ein Teil dieser Natur ausgezeichnet vor dem anderen? »bedeutender« als der andere? — Lenz sagt darüber nichts.

Gehen wir weiter: Das Gefüge des Geistes gliedert sich in die erbliche Anlage und die Umwelteinflüsse — in der Wechselwirkung der Erbmasse und der Umwelt (darunter ist die Erziehung inbegriffen) baut sich die individuelle Eigenart des Menschen als Geistwesen auf. Die wesentlichen Geisterfahrungen der Aktivität in der Gestaltung und der Passivität der Eingebungen werden mit einer Handbewegung weggewischt. »Daß im ‚Genie' eine von Erbanlage und Umwelt unabhängige ursachlose Schöpfertätigkeit sich offenbare, läßt sich durch vernünftige Gründe oder Tatsachen nicht belegen«[1]). Nicht eben viel, und etwas kühn angesichts einer durch die Jahrtausende sich erstreckenden Reihe von Dokumenten, in denen Mystiker, Dichter und Philosophen ihre Erfahrung vom Geist niedergelegt haben. Die Ideenlehre Platons, die Sendung Christi, die Bekehrung des Paulus, die Konfessionen eines Augustin, das mémorial Pascals — alles »unvernünftiges« Geschwätz — nichts für so gescheite Leute, wie wir es heute sind — höchstens für Geisteswissenschaftler, die ja überhaupt so eine Schwindlerbande sind: »Während auf dem Gebiete gewisser ‚Geisteswissenschaften' auch heute noch wie zu Schellings und Hegels Zeiten Berühmtheit gelegentlich durch große Worte und magische Aufmachung erreicht wird, besteht diese Gefahr auf dem Gebiete der Naturwissenschaften kaum«[2]). Aber immerhin hier ist Lenz konsequent; er muß das Wesen des Geistes, sein Tun und Leiden leugnen, wenn er den Gedanken der erblichen

[1]) l. c. S. 473. [2]) l. c. S. 486.

Anlage und ihrer Reaktion auf Umwelteinflüsse durchführen will. Nur bleibt seine Gegenmeinung aufrecht, daß der Geist höherwertig sei als der Körper — eine Meinung, die meines Erachtens »durch vernünftige Gründe und Tatsachen« nicht gestützt werden kann, wenn der Geist nur eine Naturerscheinung wie jede andere ist.

Wie packt nun ein Naturwissenschaftler die Eigenschaften des Geistes an? Mit Bedauern muß er feststellen: »Leider ist sie (die psychologische Erblichkeitslehre) zugleich auch ihr (der Erblichkeitslehre) schwierigstes Teilgebiet, weil die seelischen Eigenschaften und Anlagen so wenig der Messung zugänglich und auch sonst so schwer zu fassen sind.« Aber Lenz sieht darin kein wesentliches Hindernis zu ihrer Erforschung, denn: »Abgesehen davon ist die Methode der psychologischen Erblichkeitsforschung aber genau dieselbe wie die der sonstigen menschlichen Erblichkeitsforschung [1]). Geistige Eigenschaften sehen also z. B. so aus: Der Philosoph: »Der Philosoph braucht einen unbestechlichen Wahrheitssinn, der auch vor schmerzlichen Wahrheiten nicht Halt macht. Der schöpferische Denker muß auch die Kraft haben, sich von den Vorurteilen des Tages freizuhalten« [2]) — er darf also z. B. nicht, nur weil er biologisch zu denken »gewöhnt« ist, an dieser lieben Gewohnheit festhalten, sondern muß »frei von den Vorurteilen des Tages«, und erst recht seines wissenschaftlichen Alltags, vor die Erscheinungen des Geistes treten. In diesem Fall kann, wie Lenz treffend bemerkt, »selbst der bei allen Autoritäten nicht ohne Grund so unbeliebte ‚Widerspruchsgeist' der Erkenntnis unter Umständen förderlich sein« [3]).

Nun aber die Künstler und deren Eigenschaften: »Der schaffende Künstler und der Dichter müssen eine lebhafte Phantasie und Gestaltungskraft haben und die Fähigkeit, sich in die Seele anderer Menschen einzufühlen.« Vielleicht nicht sehr glücklich gesagt, aber ein wahrer Kern, denkt der Leser; wenn sich der Künstler auch nicht eben in die Seele anderer Menschen einfühlen muß, um seine Werke zu schaffen, so wird er doch Erfahrungen von den Seelen- und Geistesmächten haben müssen, um aus diesem Stoff seine Gestalten zu formen — mancher wird sogar des Glaubens sein, daß die Beschreibungen dieser Erfahrungen die einzig wahrhaft exakten seien. Aber wie immer es um diese Sache stehe — so war sie gar nicht gemeint. Wenn Lenz vom Künstler

[1]) l. c. S. 471. [2]) l. c. S. 485. [3]) l. c. S. 485 f.

die Fähigkeit fordert, sich in die Seele anderer Menschen einzufühlen, so tut er es aus Besorgnis um den äußeren Erfolg des Mannes. Zu diesen Erwägungen leitet der Obersatz der ganzen folgenden Betrachtung: »Schön ist, was gefällt.« Die Konsequenz wird niemand bestreiten: »Darum muß der Künstler instinktiv fühlen, was dem Publikum gefällt« — und um dies zu fühlen, muß er die Fähigkeit zur Einfühlung in andere Menschen haben, die sich damit als das Publikum herausstellen, für das er seine Werke schafft. Ist der Mann nun hinreichend mit der Fähigkeit sich einzufühlen, ausgestattet, so ist zwar für seinen künstlerischen Erfolg gesorgt, aber er kommt auf einer anderen Seite wieder zu kurz, denn ein so beschaffener Mensch »kann schwerlich zugleich ein großer Denker oder Forscher sein« [1]).

Nach diesen grundlegenden Auseinandersetzungen über das Wesen des Geistes tut sich ein leichterer Weg auf zur naturwissenschaftlichen Behandlung des Gegenstandes. Was ist das Zeichen des großen Mannes im Reich des Geistes? Wo haben wir nach Material zu suchen, wenn wir vorzügliche Begabungen auf ihre Erblichkeit durchforschen wollen? Dort, wo wir große Leistungen hervorgebracht durch den Trieb zur Geltung finden. Denn die sachlichen Eigenschaften allein genügen zur Kulturleistung nicht: es bedarf auch guter körperlicher Gesundheit, »ohne welche ausdauernde geistige Arbeit kaum möglich ist«, ferner ist unerläßlich »lebhaftes Interesse für eine Sache« und schließlich der lebhafte Trieb »sich zur Geltung zu bringen, durch einen starken geistigen oder materiellen Willen zur Macht erzeugt«. Es sei nicht gut, in diesem Zusammenhang von »Eitelkeit« oder »Ehrgeiz« zu sprechen, man verwende besser das wertindifferente Wort »Geltungstrieb«. Wenn jemand einwenden sollte, daß Leistung, die durch diesen Trieb verursacht sei, nicht Ausdruck wahrer Größe sein könne, dann muß der exakte Gelehrte entgegenhalten: »Größe in diesem Sinne ist ein Wertbegriff, der eigentlich naturwissenschaftlich überhaupt nicht faßbar ist. Was wir feststellen können, ist hauptsächlich nur die Berühmtheit« [2]). Ruhm scheint für Lenz kein Wertbegriff zu sein, also dürfte er wohl die vieldeutige Fama in der Bedeutung nehmen, daß sie größer oder kleiner sei je nach der Zahl derer, die einen Mann und sein Werk kennen? Aber dann kämen wir zu Ergebnissen, die vielleicht auch Lenz, der Schätzer der Kultur, nicht billigen würde — wie verschwinden da die

[1]) l. c. S. 486. [2]) l. c. S. 486.

Auflagenziffern von Valéry oder Stefan George z. B. neben Edgar Wallace? Wird ein großer Mann automatisch dadurch größer, daß dreißig Jahre nach seinem Tode seine Werke in billigen Ausgaben einer größeren Volksmenge zugänglich gemacht werden? Hier würde Lenz einlenken und sagen, daß nicht nur die Quantität der Menschen über »Größe« entscheidet, sondern die Qualität derer, die das Urteil fällen. Da wären wir bei den Autoritäten, d. h. in diesem Fall den Sachkundigen, denen, die ein Werturteil über geistige Eigenschaften mit Gründen zu fällen befugt sind. Also steckt im Ruhm doch etwas vom Wert? Wäre dem nicht so, wie könnte der wertindifferente Naturwissenschaftler so mißgünstig auf den zweifellosen Ruhm Hegels und Schellings blicken, der ihm doch nur ein Ansporn sein sollte, gerade diese Männer zum Gegenstand seiner Erblichkeitsforschung zu machen, während er in der Tat ganz ausdrücklich davon abrät, und zur genealogischen Untersuchung statt dieser Windbeutel Männer verläßlicheren Ruhmes wie Gauß, Helmholtz, Boltzmann, Planck, Einstein empfiehlt [1]).

Über all diesen Zweifeln sind wir zu einem Satz gelangt, der uns die Gelegenheit zu einem versöhnlichen Abschluß bietet. »Der Erfolg in der Welt und die Berühmtheit aber hängen natürlich nicht nur von der sachlichen Leistung ab, sondern vor allem auch von einem suggestiven Auftreten, instinktivem Gefühl für das, was imponiert, und der Geschicklichkeit schriftlicher Darstellung bzw. der Redegewandtheit, auch Schlauheit, Verstellungskunst und Skrupellosigkeit« [2]). Wie es dem Naturwissenschaftler ziemt, hat dieses Urteil die Form eines allgemeinen Gesetzes, unter das sich Lenz mit dem für den Denker eigentümlichen »unbestechlichen Wahrheitssinn, der auch vor schmerzlichen Wahrheiten nicht haltmacht«, gewiß selbst zu stellen bereit ist. Aber hier will ich nun, gegen seine Autorität, und auf die Gefahr hin, nicht ohne Grund mich unbeliebt zu machen, doch widersprechen: Ganz so schlimm steht es um seine Berühmtheit nicht. Die Partien seines Werkes, in denen sich Lenz mit dem Wesen des Geistes und seiner Eigenschaften befaßt, sind an Umfang recht gering, gegenüber den anderen, in denen er seine umfassende Kenntnis des Stoffes ausbreitet.

[1]) Ibid. [2]) l. c. S. 486.

§ 3. *Eigenschaften und Merkmale. (Scheidt).*

Die Analyse der Gedankengänge von Lenz hat beispielhaft vermittelt, wie die Probleme des Geistes und seiner Eigenschaften in der menschlichen Erblichkeitslehre unserer Zeit gesehen werden; und zwar wurde zum Gegenstand der Zergliederung, wie ich nochmals hervorhebe, das Standardwerk der neueren Forschung gemacht. Wir gehen jetzt über das Grundsätzliche hinaus und analysieren eine methodisch wichtige Einzelfrage, die der Eigenschaften und Merkmale, wie sie am vorzüglichsten von Walter Scheidt abgehandelt wurde.

In den methodisch sehr sauberen Untersuchungen von Scheidt sind die Ausdrücke »Eigenschaft«, »Erbeigenschaft«, »Anlagen«, »Erbanlagen«, Synonyma für den genetischen Begriff des »Gens«. »Das Etwas, das bei der Vererbung offenbar von den Eltern auf die Kinder übertragen wird, nennt man ‚Gene' (Einzahl ‚Gen') oder Erbanlagen« [1]). Die Gene sind jene Substanzeinheiten an den Chromosomenfäden der Keimzelle, von denen man annimmt, daß sie die inneren Bestimmungsgründe für die Form des Lebewesens in allen ihren Stücken seien. Das Wort »Eigenschaft« bedeutet also, wenn es streng gebraucht wird, ein Stück Materie bestimmter Reaktionsfähigkeit. Und darum definiert Scheidt auch, »daß Eigenschaften nur Reaktionsfähigkeiten sind, welche auf bestimmte äußere Reize mit der Ausbildung bestimmter Merkmale antworten« [2]). Seine Stellung im Feld der Spekulation hat Scheidt selbst ziemlich genau umschrieben. Die Erbanlagen oder Gene sind für ihn die Träger der überindividuellen Lebenserscheinung. Das Individuum gliedert sich in seine eigentlich individuellen unwiederholbaren, einmaligen, weil durch die Umwelteinflüsse zustandegekommenen, und seine überindividuellen, nicht nur wiederholbaren, sondern grundsätzlich beliebig wiederholbaren Teile, eben die Gensubstanzen. Die Gensubstanzen, die jede für sich »keinem zwangsläufigen Tod unterworfen« sind, ordnen sich aber praktisch in jedem Keim in einer Kombination zusammen, so daß mehrere Individuen eine große Zahl gemeinsamer Erbanlagen haben können, daß aber die gesamte Kombination, außer im Fall der eineiigen Zwillinge, wegen der großen

[1]) Walter Scheidt, Allgemeine Rassenkunde, München 1925, S. 97. Siehe auch S. 99, 327.
[2]) l. c. S. 180.

Zahl der kombinierten Elemente sich kaum wiederholen wird [1]). Von »innen« her ist das Individuum durch die Erbanlagen in ihrer jeweiligen Zusammensetzung erschöpfend bestimmt. Die Menschheit ist eine Mannigfaltigkeit von Kombinationen der unsterblichen Gene; nichts wesentlich Neues kann in ihr auftreten; was den Schein der Neuheit schafft, sind (immer von den Umwelteinflüssen abgesehen) neue Fügungen des kombinatorischen Spiels. In diesem Zusammenhang tritt für Scheidt das Problem der Variation der Erbmasse völlig zurück. Auch wird der Woltereck sche Gedankengang, der zur Theorie der Reaktionsnorm führt, nicht verfolgt. Eine Reihe von vagen Ausdrücken überdeckt die unvermeidliche Frage, was denn eigentlich von den Eltern auf die Nachkommen vererbt werde, wenn die Materie, die Keimsubstanz, selbst nicht identisch bleibt. Scheidt sagt, die Erbanlagen könnten »übertragen« werden; sie seien dann bei den Nachkommen »genau ebenso vorhanden«, wie bei den Eltern; es könnten darum viele Menschen einen Teil ihrer Erbanlagen »gemeinsam haben« usw.[2]). Alle diese Ausdrücke halten einen Denkschritt vor dem, der Woltereck zu der Trennung des wechselnden Stoffes von der »inextensiven Mannigfaltigkeit« der Reaktionsnorm geführt hatte. Der Eigenschaftsbegriff wird also von Scheidt bis zu der Klarheitsstufe entwickelt, daß er eindeutig eine Stoffmenge bestimmter Reaktionsfähigkeit bedeutet, aber nicht bis zu der Stufe, daß eindeutig gezeigt würde, die Gene der Eltern und der Nachkommen seien im Stoff identisch, oder sie seien in der inextensiven Mannigfaltigkeit identisch, oder sie seien werdende Substanzen, d. h. Substanzen, die sich in einem bestimmten Rahmen, der Art, in unwiederholbarer Einzigkeit individuieren.

Die so definierten Eigenschaften erzeugen in der Wechselwirkung mit den Umwelteinflüssen die Merkmale, das sind die Bestandteile des menschlichen Erscheinungsbildes. Eigenschaften und Merkmale sind Synonyma für idiotypische und phänotypische Beschaffenheit. Eigenschaften und Merkmale können einander nicht umkehrbar eindeutig zugeordnet werden, denn zahlreiche Merkmale, z. B. das für die Rassenkunde so wichtige der Hautfarbe, sind polymer, d. h. durch eine größere Zahl von

[1]) Scheidt, Kulturbiologie. Vorlesungen für Studierende aller Wissensgebiete, Jena 1930, S. 12 f.
[2]) l. c. S. 12.

Genen oder Eigenschaften bedingt. Die Rasse müßte daher methodisch richtig definiert werden als eine innerhalb der Art ausgelesene Eigenschaftsgruppe [1]); die Definition einer Rasse durch eine Merkmalgruppe sei unzweckmäßig, da phänotypisch sehr verschiedene Individuen dennoch gleiche Erbanlagen haben können. Es ist darum auch methodisch unrichtig, von erblichen körperlichen oder seelischen Merkmalen zu sprechen, denn erblich sind nur die Eigenschaften, und Scheidt wählt den richtigeren Ausdruck der erbbedingten körperlichen und seelischen Merkmale [2]).

Während nun die Untersuchung der körperlichen Merkmale in ihrer Erbbedingtheit verhältnismäßig einfach ist, da die körperlichen Merkmale meistens mehr oder minder eindeutig bezeichnet werden können — Farben, Proportionen, Schädelindizes usw. —, »sind wir bei den seelischen Merkmalen vielfach nicht in der Lage, genau anzugeben, worum es sich dabei in der Hauptsache handelt« [3]). Ganz ähnlich wie bei Lenz steht auch bei Scheidt am Eingang der Untersuchung die Klage über die Ungreifbarkeit des Gegenstandes, über den die Urteile gefällt werden sollen. Aber Scheidt dringt tiefer in den Grund dieser Schwierigkeit, als Lenz es versuchte. Wenn auch die seelischen Merkmale selbst sich dem Zugriff entziehen, so sei ihre Existenz doch aus der Verhaltensweise des betreffenden Merkmalträgers zu erschließen. Das Merkmal der »Verschlossenheit« äußere sich z. B. in wortkargem, zurückhaltendem Benehmen, die »Ausdauer« in unermüdlichem Verfolgen von Zielen usw.[4]). Volkskunde, Völkerkunde, Geschichte geben uns umfassende Leistungsbeschreibungen und aus den Leistungen könnten die Fähigkeiten erschlossen werden, die sie hervorbrachten [5]). »Die Leistung als Maß des Verhaltens stellt bei den seelischen Merkmalen vornehmlich den unmittelbar zugänglichen Beobachtungsgegenstand dar. Die Erblichkeitsstatistik und die auf eine Feststellung von Merkmalshäufungen ausgehende Massenstatistik erfaßt bei seelischen Merkmalen nur zum kleinsten Teil die ‚Merkmale' (welche der Beschreibung — annähernder oder exakter — vielfach gar nicht zugäng-

[1]) Scheidt, Rassenkunde, S. 327 f.
[2]) Siehe z. B. Rassenkunde, die Kapitelüberschrift auf S. 433. An anderer Stelle ist allerdings (z. B. S. 435) von seelischen Eigenschaften und Rasseneigenschaften die Rede.
[3]) Scheidt, Rassenkunde, S. 433.
[4]) Ibid. [5]) l. c. S. 435.

lich sind), zu einem größeren Teil diejenigen Leistungen, welche (mit gewissen Vorsichtsmaßregeln) auf Merkmale oder ‚Fähigkeiten' schließen lassen« [1]). Bei dieser Sachlage kommt es entscheidend darauf an, inwiefern aus Leistungen und Verhaltensweisen überhaupt auf Merkmale geschlossen werden kann, und ob, wenn dieser Schluß zulässig ist, die »gewissen Vorsichtsmaßregeln« angewendet werden.

Scheidt geht auf diese Frage nicht sehr weit im einzelnen ein. Seine grundsätzliche Haltung umschreibt er in etwas vagen Ausdrücken. Um die Bedenken zu zerstreuen, die aufsteigen *müssen*, wenn der Gegenstand der Untersuchung nicht gegeben ist, verweist er auf die analoge Lage bei der Erforschung der Eigenschaften aus den körperlichen Merkmalen. Kein Mensch habe bis jetzt die Erbanlagen für die Hautfarbe »gesehen« oder auch nur in ihrer Anzahl bestimmt oder geschätzt, und doch sei es gewiß, daß sie vorhanden seien. Analog habe bis jetzt niemand das Merkmal oder die Merkmale zulänglich beschreiben können, die als »Fähigkeiten« einen Menschen zu musikalischen Äußerungen befähigen, und doch müßten sie da sein, weil man die beobachteten Leistungen nicht anders erklären könne [2]). Diese Analogie ist auf den ersten Blick in manchem nicht schlüssig. In der Theorie von den Eigenschaften als den »inneren« Bedingungen der Lebensform ist zumindest der gesuchte Gegenstand seinem ontischen Bereich nach klar bestimmt, — er ist ein Stück Materie von bestimmter Bauart — grundsätzlich der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich; wenn die Gene, wie sie von den meisten Erblichkeitsforschern verstanden werden, in der Tat nicht unmittelbar wahrgenommen werden können, so hat dies technische Gründe. Was hingegen »seelische« Merkmale in einer Theorie sein sollen, die es sich zum Ziel setzt, das Sein von Seele und Geist zu bestreiten, ist unverständlich. Ferner ist die Theorie der Gene keineswegs so eindeutig und abgeschlossen, wie Scheidt sie hinstellt; Woltereck hält z. B. auf Grund der Erfahrung, daß die Mehrzahl aller erzielten Mutanten pathologischen, zum Teil letalen Charakters ist, die Deutung für zulässig, daß die Stellen auf den Chromosomenfäden, die im besonderen in den Drosophilauntersuchungen als in wirkendem Zusammenhang mit den Mutationen der Merkmale gefunden werden, eben Störungsstellen sind; daß aber aus dem Vorhandensein von lokalisierbaren Störungspunkten nicht umgekehrt

[1]) l. c. S. 434 f. [2]) l. c. S. 435.

auf die positive Leistung dieser Stellen für das ungestörte Merkmal geschlossen werden dürfe. Ein Argument — wie ich hinzufüge —, das für alle »Lokalisationen«, auch die am Gehirn auf Grund der Pathologie der Lebenserscheinungen gilt. Und schließlich muß sehr energisch bestritten werden, daß seelische Fähigkeiten angenommen werden müssen, »weil man sich die erfahrungsmäßigen Beobachtungen einfach nicht anders erklären kann« [1]). Die »Erklärung« der Rassetheoretiker besteht typisch darin, zu jeder Kulturleistung eine zugehörige »Fähigkeit« anzunehmen. Es gibt Menschen, die Musikwerke schaffen, also muß es die Fähigkeit der Musikalität geben; es gibt Staatsmänner, also muß es die staatsmännische Begabung geben; es gibt Dichtungen, also die dichterische Begabung; es gibt technisch-praktische Bewährungen, also die intelligente Anlage und die erfinderische Begabung usw. Ich habe den Eindruck, daß Erklärungen dieser Art dadurch bedingt sind, daß die Rassentheoretiker die geisteswissenschaftlichen Untersuchungen über bildende Kunst, Dichtung, religiöse Erfahrungen, Musik usw. in keinem Fall zur Grundlage ihrer Aussagen über Erscheinungen des Geistes machen, ja sie offenbar überhaupt nicht kennen; und ich glaube, wenn sie auf Grund dieser erfahrungswissenschaftlichen Untersuchungen versuchen wollten, sich klar darüber zu werden, was das eigentlich ist: ein Bild, eine Fuge, ein Gedicht; wenn sie sich einmal das Problem stellen wollten, warum ein Sonett von Shakespeare ein Gedicht ist, ein formal sehr vollendetes von Wilhelm von Humboldt aber ein Nicht-Gedicht — dann würde das Problem der seelischen Fähigkeiten in der Rassetheorie sofort ein anderes Gesicht bekommen. Es würde bestimmt die barbarische Vorstellung verschwinden, daß Dante oder Beethoven recht begabte Kerle gewesen seien, ja es würde sogar vielleicht etwas davon dämmern, daß Geist für den Menschen als Geistwesen eine »Umwelt« von gleicher Wirklichkeit ist, wie die Umwelt des Menschen als eines Animale.

Es wäre unrecht, nicht anzuerkennen, daß bei Scheidt manches dämmert. Die Fähigkeiten, die aus den Leistungen erschlossen werden, also z. B. die musikalische oder mathematische Begabung, scheinen ihm zur Erklärung nicht auszureichen, auch wenn sie in ihre Komponenten zerlegt werden. Es müßten, insbesondere bei genialen Leistungen, auch Qualitäten der »Wesensart« hinzu-

[1]) Ibid.

treten. Nur sei die Beurteilung oder Beschreibung des Charakters noch ungleich schwieriger, als z. B. die der intellektuellen Begabungen, »welch letztere an bestimmten Leistungen immer noch einen mehr minder eindeutigen Maßstab finden« [1]). Wenn aber auch dieser neue Gegenstand, der »Wesensart«, wieder nach dem gleichen Muster gefaßt wird, wie die anderen Fähigkeiten (er ist nur noch schwerer zu behandeln), wenn er auch nur als ein zusätzliches Ingrediens in der Gesamtanordnung der Anlagen verstanden wird, so findet sich doch immerhin der sehr erfreuliche Satz: »Wenn man beim genialen Feldherrn seine Willenskraft und Umsicht, beim genialen Mathematiker seine sog. eigentlich mathematischen Veranlagungen in den Vordergrund der Betrachtung stellt, so ist das eine einseitige Überschätzung dieser Sonderanlagen insofern, als sie allein vielleicht ausgereicht hätten, einen tüchtigen Offizier oder einen tüchtigen Professor der Mathematik zu geben, aber jedenfalls nicht dazu, die erbliche Grundlage eines Genies zu bilden« [2]).

Zum Abschluß dieses Paragraphen über seelische Eigenschaften ein kurzer Hinweis auf die Problemfülle, die hier keineswegs verborgen liegt, sondern sich weit auftut. Mit der Frage der »Eigenschaften« hat sich praktisch außer der Rassenkunde heute vor allem die Graphologie zu befassen. Ich setze einige Stellen aus einem Kapitel von K l a g e s hierher, das die Überschrift trägt: »Von Eigenschaften, die keine sind« [3]).

»Selbst Fachpsychologen haben sich zum Teil noch nicht von dem Grundirrtum freigemacht, es gebe d a s Feldherrntalent, d a s künstlerische Talent, d a s Dichtertalent, d a s politische Talent, d a s Schauspielertalent usw., obwohl es ganz und gar nichts dergleichen gibt, und schlechterdings auch nicht geben kann. Hannibal, Friedrich der Große, Napoleon waren drei unvergleichlich über dem Durchschnitt stehende Schlachtenlenker: sie können es gewesen sein aus Übereinstimmung in mehreren oder wenigstens einer Fähigkeit, aber ebensogut aus völlig verschiedenen Gaben. Jedermann sieht, daß von verschiedenen Heeren eines siegreich zu bestehen berufen sein möge durch die Stärke seiner Widerstandskraft, ein anderes durch die Schnelligkeit seiner

[1]) l. c. S. 447. [2]) l. c. S. 49.

[3]) Graphologisches Lesebuch. Hundert Gutachten aus der Praxis unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von L u d w i g K l a g e s, Leipzig 1930.

Bewegungen, ein drittes durch die Wucht seiner Angriffe, ein viertes durch listige Anschläge, ein fünftes durch überlegenes Geschick im Gebrauch der Waffen. Dann aber wird es eine noch viel größere Anzahl geistiger Anlagen geben, deren jede eine mehr als gewöhnliche Gewähr für strategische Erfolge böte! Nicht einmal die Größen des Schachspiels sind, was sie sind, n o t w e n d i g zufolge derselben Begabung. Gibt es darunter doch solche, die fast ausschließlich dank ihrem Reichtum an treffenden Einfällen siegen, und wiederum solche, die es ebenso ausschließlich vermöge ihrer vorwegnehmenden Kombinationskraft tun. Um wieviel mehr werden wir die Möglichkeit völlig verschiedener Befähigungsgründe bei so viel beziehungsreicheren Verrichtungen zu erwägen haben, wie es die des Bauens, Malens, Kriegführens sind!« [1]).

Das Gleiche wie für die hier genannten Fähigkeiten, die angenommen werden, weil anders bestimmte Leistungen nicht »erklärt« werden können, gilt für jene Klassifikationen, die Verhaltenstypen erfassen wollen, wie Zuverlässigkeit, Vertrauenswürdigkeit, Treue, Rechtschaffenheit, Dankbarkeit, Anhänglichkeit, Redlichkeit, Ehrlichkeit, Anpassungsfähigkeit. Zu dieser letztgenannten sei noch die Analyse von K l a g e s hierhergesetzt: »Jemand habe erhebliche Anpassungsgabe. Untersuchen wir genauer, so finden wir: ihm eignen Vorsicht, Ehrgeiz, Gewandtheit, geschmeidige Umgangsformen. Von alledem eine F o l g e ist seine Anpassungsgabe. Ein anderer habe ebenfalls erhebliche Anpassungsgabe. Die Untersuchung ergibt: M a n g e l an Ehrgeiz, verbunden mit großer Gutmütigkeit. Auch d a v o n kann eine Folge die Fähigkeit sein, sich anzupassen. Da hätten wir denn zweimal dieselbe Folge, ungeachtet beide Charaktere nicht bloß einander unähnlich wären, sondern mehr oder minder sogar zueinander im Gegensatz ständen. — Damit indessen wäre unsere Überlegung noch keineswegs abgeschlossen. Ein anderes ist Anpassungs g a b e, ein anderes Anpassungs w i l l e. Beide können gleichgewichtig vorhanden sein, und das ist vielleicht der häufigere Fall. Es kann aber auch Anpassungswille vorhanden sein ohne gleichgewichtige Anpassungsgabe, u n d endlich es kann Anpassungsgabe vorhanden sein ohne gleichgewichtigen Anpassungswillen. Verbände sich etwa mit Mangel an Ehrgeiz und großer Gutmütigkeit s e h r starker Selbständigkeitsdrang, so wäre der Anpassungswille geringer als die Anpassungsgabe; und verbänden

[1]) l. c. S. 40.

sich abermals mit Gutmütigkeit und Mangel an Ehrgeiz erhebliche Ungewandtheit und scheue Zurückhaltung, so bliebe die Anpassungsgabe hinter dem Anpassungswillen zurück« [1]).

Wie denn überhaupt denen, die über Geist und Seele so viel sprechen, unter anderm die Lektüre einiger Werke von K l a g e s empfohlen sei — nicht um die Theorien dieses Denkers zu übernehmen, sondern um zuerst einmal schlicht zu lernen, worum es sich eigentlich handelt.

§ 4. *Der seelische Typus einer Rasse (Lenz, Günther).*

Die krönende Leistung einer guten Rassentheorie ist die Aufstellung der seelischen Typen der Hauptrassen. Die verfahrensmäßigen Schwierigkeiten dieses Unternehmens gehen aus den eben angestellten Analysen schon zur Genüge hervor. In der sehr sorgfältig gebauten Theorie von S c h e i d t wird klar, daß der Eigenschaftsbegriff in der naturwissenschaftlichen Rassenkunde streng einzuschränken ist auf das Gengefüge, während die gewöhnlich sogenannten seelischen Eigenschaften besser als Merkmale zu bezeichnen wären — wenn auch S c h e i d t , wie aus einigen der oben angeführten Stellen zu ersehen ist, selbst sich nicht streng an den von ihm eingeführten Ausdrucksgebrauch hält und statt von erbbedingten seelischen Merkmalen kurz von den seelischen Eigenschaften spricht. Wir wollen nicht päpstlicher sein als der Papst, als minderwertige Geisteswissenschaftler nicht auf einem Exaktheitsgrad des Ausdrucks beharren, den die soliden Naturwissenschaftler für überflüssig halten, und sprechen daher im folgenden gleichfalls von den seelischen Eigenschaften in der Bedeutung der von S c h e i d t definierten Merkmale und gebrauchen für die Eigenschaften oder Erbanlagen lieber das unmißverständliche Fachwort von Gen und Gengefüge. Fragen wir uns nun, unter welche Kategorien die in der Lehre von den Rassetypen aufgezählten »Eigenschaften« zu subsumieren sind? Weder L e n z noch G ü n t h e r — an deren Typenbildungen als die umfangreichsten und gründlichsten wir uns halten wollen — beabsichtigen eine Analyse des Gengefüges zu geben, sofern es bedingende Ursache der seelischen Eigenschaften der Rasse ist. Die Erforschung des menschlichen Gengefüges hat nicht einmal für die körperlichen Merkmale irgendwelche Ergebnisse erzielt, die von fern den Lokalisationen in den Drosophilachromosomen verglichen werden könnten, für die seelischen Eigenschaften wissen wir überhaupt nichts. Die nächste Möglichkeit wäre, die Eigenschaften selber in Typenbegriffen zu fassen — aber auch dieser Versuch wird nicht unternommen, denn die Voraussetzung wäre, daß man weiß, was eigentlich eine menschliche seelische Eigenschaft ist. Um dies zu wissen, bedürfte es aber einer ausgebildeten Charakterologie und Geistespsychologie, und diese beiden Wissenschaften befinden sich, wie allgemein bekannt, in den allerbescheidensten Anfängen. Ich habe auf K l a g e s verwiesen, um daran zu erinnern, daß im Zusammenhang der Bedürfnisse der Graphologie eine Charakterkunde entstanden ist, die schon manches gibt, aber doch noch sehr weit von völlig befriedigenden Ergebnissen entfernt ist. Die oben angeführten Stellen sollten nur auf einige Probleme aufmerksam machen, die sich bei jedem zur Bezeichnung einer Eigenschaft gebrauchten Ausdruck neu auftun und ohne deren gründlichste Durcharbeitung eine charakterologische Typenlehre vom Menschen unmöglich ist. Vielleicht darf ich in diesem Zusammenhang auch auf meine Untersuchungen über die Form des amerikanischen Geistes verweisen, in denen, meines Wissens zum erstenmal, der Versuch gemacht wurde, ein exaktes Instrument zur Bearbeitung geistiger Typen zu schaffen [1]). Als Grundlage der Typenbildung wurde dort die dialektische Struktur der Spekulation über die Zeit gewählt; und die nationalen Geistestypen wurden unterschieden je nach Anordnung der philosophischen Probleme in diesem dialektischen Feld. Ohne daß ich hier näher auf die Ergebnisse eingehen müßte, zeigt schon die Einschränkung auf ein so enges Feld als Grundlage der Typenbildung, w a s hier alles zu durchforschen und zu erarbeiten ist, um das Rüstzeug für eine Typenlehre zu schaffen. Von dieser ganzen Problemklasse geistiger Stile, die sich an der Gestaltung eines geistigen Feldes bewähren — und die zum Thema einer umfangreichen Erfahrungswissenschaft gemacht werden müssen — ist in der Rassenlehre von den seelischen Typen ebensowenig die Rede, wie vom Charaktergefüge der behaupteten Typen auf Grund einer Charakterologie — kann nicht die Rede sein, weil diese Wissenschaften, die zur Aufstellung von Rassetypen vorausgesetzt werden müßten, heute eben noch nicht in einer Form existieren, die ihre einfache Anwendung auf so mannigfaltig gegliederte Bereiche wie Rassen-

[1]) l. c. S. 39.

[1]) Über die Form des amerikanischen Geistes, Tübingen 1928.

seelen gestatten würden. Eigenschaftstypen in irgendeiner denkbaren wissenschaftstheoretisch begründeten Bedeutung werden also gleichfalls nicht aufgestellt. Und so müssen wir nun weiter fragen: Was nimmt die Stelle einer wissenschaftlichen Untersuchung in der seelischen Typenlehre der Rassenkunde ein?

Die sog. seelischen Typen setzen sich bei Lenz und Günther aus zwei Hauptklassen von Daten zusammen: 1. aus den einer mehr oder weniger gründlichen Allgemeinbildung entnommenen und sehr grob aufgefaßten Daten der Geistesgeschichte von Völkern, in denen die Leibtypen der Rassen einigermaßen klar zu sehen sind, und 2. aus den sog. sozial-anthropologischen Untersuchungen, das sind statistische Untersuchungen über die »Begabung« von Menschen eines bestimmten leiblichen Rassetyps auf Grund von Schulzeugnissen und Intelligence-Tests. Der Ausgangspunkt der Untersuchung ist in jedem Fall der leibliche Typus der Rasse; es wird kraft eines realontologischen Apriori angenommen, daß zu jedem Leibtypus auch ein Seelentypus gehören müsse, und diesem Leibtypus werden in rhapsodischer Weise die Daten der angegebenen Art zugeordnet. Wir wollen nicht so sehr ins Einzelne dieser Darstellung gehen, da wir bei der Kritik in eine ermüdende Wiederholung von Anwendungen unserer früher entwickelten Obersätze verfallen müßten. Wir beschränken uns daher auf einige Griffe in die von Lenz und Günther aufgestellten nordischen Typen, da diese am liebevollsten und mit dem reichsten Anschauungsmaterial durchgearbeitet werden. Zunächst einige Beispiele aus dem von Lenz aufgestellten Typus:

»Die nordische Rasse hat die indogermanischen (arischen) Sprachen und Kulturen geschaffen« [1]). Als Belege: Indien, Persien, die Lehre Zarathustras, die althellenische Kultur, das Römerreich, die Germanenreiche, das Deutsche Kaiserreich, die Renaissance verursacht durch die Langobarden, die spanische Kulturblüte und das Reich Karls V. verursacht durch die Westgoten, die Seegeltung der Holländer, Schweden unter Gustav Adolf und Karl XII., das Britische Weltreich, die Kolonisation Nordamerikas. Auf dem Boden des oströmischen Reiches dagegen, »das nicht von nordischen Stämmen, sondern von den mongolischen Türken erobert wurde, ist keine Renaissance erblüht« [2]). Der Name Reibmayr und seine Theorie, daß die Kulturblüte nur auf dem

[1]) Baur-Fischer-Lenz, l. c. S. 540.
[2]) l. c. S. 541.

Boden einer Rassenmischung entstehen, an der beide sich mischenden Rassen Anteil haben, wird nicht erwähnt.

An einzelnen »Eigenschaften« wird schlicht zuerkannt: Schöpferische Kraft des Geistes, hohe Verstandesbegabung, vorzügliche Charaktereigenschaften, Willensstetigkeit und sorgende Voraussicht, Selbstbeherrschung, sachliche Ziele werden auf lange Sicht verfolgt, Begabung für Technik und Meisterung der Natur, Liebe zur See (die sie allerdings mit Stämmen aus verwandten Rassen, z. B. den so nahe verwandten Phönikern und Polynesiern teilt), Begabung für Plastik, Baukunst und tiefdringende Forschung, die »nordische Kühnheit«, das »Pathos der Distanz«, aristokratische Zurückhaltung, Ehrlichkeit, Redlichkeit, Reinlichkeit, seltenes Vorkommen von Läusen (wegen seiner Reinlichkeit ist z. B. »Schweden, was die durchschnittliche Höhe der Kultur betrifft, wohl das erste Land der Erde«), Sinn für die Natur, der nordische Mensch neigt zum Protestantismus, hat Sinn für Spekulationen, aber nur zu vernünftigen, während »jener ‚deutsche Idealismus', der sich in magischen Worten und unklaren Phrasen gefällt«, kein Ausdruck nordischen Geistes ist [1]).

Die kleinen Schattenseiten — mangelnde Begabung für Musik (die Günther dem nordischen Menschen übrigens zuerkennt), schlechtes Einfühlungsvermögen in andere Menschen, Trockenheit des Gemütes usw. können wir wohl übergehen, und eilen zu dem Schluß: »Ich glaube nicht, daß es übertrieben ist, wenn man sagt, daß die nordische Rasse hinsichtlich der geistigen Begabung an der Spitze der Menschheit marschiert« [2]).

Abschließend sei zu diesem Thema nochmals versichert, daß wir nicht im geringsten an den Zusammenhängen zwischen Leib, Seele und Geist zweifeln, wir sind völlig überzeugt, daß das Bluterbe von größter Bedeutung für das geistige Gesamtwesen des Menschen ist, aber wir sind ebenso überzeugt, daß diese Bedeutung nur durch die allergründlichste Untersuchung des geistigen Gefüges selbst gefunden werden kann, und nicht dadurch, daß Halbbildungsbrocken zu einem scheinwissenschaftlichen Gebäude gefügt werden [3]).

[1]) l. c. S. 552. [2]) l. c. S. 547.
[3]) Über den Inhalt des Günther schen Typenbegriffs von den seelischen Eigenschaften der nordischen Rasse haben wir noch im II. Teil dieses Buches genauer zu sprechen. Hier nur soviel, daß Günther »Kerneigenschaften« annimmt: Urteilsfähigkeit, Wahrhaftigkeit, Tatkraft, um die sich die anderen in einsichtigem Sinnzusammenhang gruppieren. Von der Urteilsfähigkeit z. B.

Nicht viel besser steht es um die Daten, die durch die Statistiken auf Grund von Schulzeugnissen und Teste geliefert werden, und zwar aus dem gleichen Grund, aus dem die rhapsodischen Typenbildungen versagen: Es wird zwar irgend etwas geprüft, das den Namen »Intelligenz« oder »Begabung« bekommt, und das zweifellos für den Betreffenden, der da geprüft wird, von großer Bedeutung für seine Bewährung in der modernen großstädtischen Zivilisationsumwelt ist, aber was das nun eigentlich sei, ausgedrückt in Begriffen einer Charakterologie oder einer wohlbegründeten Geistpsychologie, kann nicht festgestellt werden. Ich greife zwei Fälle heraus und lasse mich bei der Auswahl leiten von dem Bemühen, die bestechendsten, scheinbar am wenigsten anfechtbaren Fälle aufzugreifen; auf die allzu offenkundig unzulänglichen gehe ich nicht ein.

Der erste Fall ist der eines eineiigen Zwillingspaares, das im Alter von zwei Wochen, da die Mutter bei der Geburt gestorben war, getrennt wurde; jedes der beiden Kinder, zwei Mädchen, wurde in einer anderen Familie (der Fall spielt in Amerika) aufgezogen. *Wir haben also den idealen Fall zweier Menschenexemplare* gleicher Keimanlage, die in verschiedenen Umwelten aufgezogen wurden. Wenn trotz der verschiedenen Umwelt und der sehr verschiedenen Lebensläufe die »Begabung« der erwachsenen »gleich« ist, spricht eine sehr große Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Gleichheit der gleichen Erbanlage zu verdanken ist und daß die Umgebung und der von außen bestimmte Entwicklungsgang im Vergleich mit ihr nur wenig bedeuten. Das erwünschte Ergebnis stellt sich auch ein — nach dem im amerikanischen Heer

hängen ab: Gerechtigkeitssinn, Hang zu Zersplitterung, Sachlichkeit, Unzugänglichkeit gegenüber Redensarten, Skepsis, harter Wirklichkeitssinn, Mißtrauen gegen Fremde, geringe Versöhnlichkeit *usw. Aus diesem* Verfahren wird ohne weiteres klar, daß jedes Bemühen um den Nachweis der Erblichkeit aufgegeben ist — es handelt sich um den freien Entwurf eines Typus von charakterlichen, seelischen, ethischen usw. Zügen, die sich um sehr allgemein gefaßte Grundzüge einigermaßen gruppieren lassen. Der Sinnzusammenhang wird allerdings nicht immer ganz durchgehalten; so soll z. B. aus der Urteilsfähigkeit der Mangel an menschlicher Wärme folgen. Diese beiden Eigenschaften, die eine des Verstandes, die andere der Seele, haben an sich miteinander nichts zu tun. Hier macht sich das Fehlen einer Geist- und Charakterlehre bemerkbar. Das gleiche gilt für die Behauptung: »Leicht erfaßt er bei seiner Anlage (der Urteilsfähigkeit) den Begriff der Pflicht.« Warum? kann er nicht ebensogut seinen *Vorteil* erfassen und ein gerissener Gauner werden? — Im ganzen ist aber die Typisierung von Günther besser durchdacht als die von Lenz (Günther, Rassenkunde des deutschen Volkes, 15. Aufl., München 1930).

gebräuchlichen Alpha Test erreicht die eine 156, die andere 153 Punkte; nach dem schärferen Otis Test die eine 64, die andere 62 Punkte. »Die Wahrscheinlichkeit, daß zwei Personen zufällig so ähnlich in der Begabungsprüfung abschneiden, ist geringer als 1:2500« [1]). Wenn dieser Fall methodisch sauber aufgebaut wäre, müßte er folgende Analysen enthalten: Es müßten 1. die beiden Umwelten ihrem Gefüge nach genauestens dargestellt werden, im Hinblick auf die Frage, ob sie nach der Art ihrer Einwirkung auf gleiche Anlagen, und zwar auf welche Anlagen, geeignet wären, weit verschiedene Eigenschaften im Endergebnis zu züchten; und es müßte 2. im einzelnen nachgewiesen werden, daß die beiden Tests ihrem Gefüge nach geeignet waren, gerade die durch diese beiden Umwelten möglicherweise entwickelten Verschiedenheiten der entwickelten Anlage aufzufangen, oder ob sie nicht vielleicht so gebaut waren, daß sie die Verschiedenheiten wie ein Sieb durchließen, und nur jene Eigenschaften auffingen, die durch etwaige Ähnlichkeiten der beiden Umwelten entwickelt wurden. Es bedürfte also einer genauesten Untersuchung der Beziehung des Testgefüges zu dem Umweltgefüge.

Es ist, nach allem, was wir bisher gehört haben, fast selbstverständlich, daß diese methodischen Grundfragen überhaupt nicht erwähnt werden. Von dem einen Milieu wird berichtet, daß die Pflegeeltern dem Handarbeiterstand angehören, daß das in dieser Umwelt aufgezogene Mädchen vier Jahre die Schule besuchte, dann als Handlungsgehilfin und Sekretärin tätig war, daß sie in Ausübung ihres Berufes viel auf Reisen, auch im Ausland war; das andere Mädchen wurde auf einer Farm erzogen, besuchte eine höhere Schule und Universität, und wandte sich dem Lehrfach zu, heiratete und bekam ein Kind. Als die relevanten Verschiedenheiten werden angesehen: die Arbeiterfamilie und die Farm einerseits, die Verschiedenheit des Schulgangs und Berufs andererseits. Diese Angaben (es ist alles, was Lenz darüber sagt; vielleicht enthalten die Originalarbeiten, auf die er sich stützt, mehr) sind nun meiner Meinung nach völlig wertlos. Ein amerikanischer Arbeiter ist nicht notwendig ein Proletarier in unserem Sinn, ein Farmer kein Bauer; die Milieus einer Arbeiterfamilie und einer Farmerfamilie können sich in weitestem Umfang, was ihre Einwirkung auf die Bildung von Verstandes- und Gemütsanlagen betrifft, völlig gleichen. Die gleichen Magazines können in der einen

[1]) l. c. S. 493.

wie in der anderen gelesen werden, die gleichen Radiovorträge gehört werden, die Sonntagspredigten nach Niveau und Inhalt sich völlig gleichen; das Gemeinschaftsleben durchaus gleiches Gefüge haben; die Haltung zu geistigen und politischen Fragen sich ununterscheidbar decken; die Umgangs-, Eß-, Kleidungsgewohnheiten können in gleicher Weise standardisiert sein, der Sprechhabitus der gleiche sein. Die Anlagenentwicklung und -schmeidigung, die die eine durch den höheren Schulgang erfahren hat, kann mehr als ausgewogen sein durch die Berufstätigkeit und die Auslandsreisen der anderen; kurz, nichts gestattet die Annahme, daß die verschiedenen Umwelten wirklich in irgendeinem für die Anlagenentwicklung relevanten Punkt von einander verschieden waren. Daß schließlich die Relation des Testgefüges zum Umweltgefüge ein Problem sein könnte, geht aus diesem von L e n z angeführten Fall nicht hervor. Nochmals sei es gesagt, daß ich mit dieser Analyse nicht bestreiten will, daß in der Tat die Verwandtschaft der Erbmasse für die seelische und geistige Entwicklung von unabschätzbarer Bedeutung sei; ich bin ohne alle Beweise fest davon überzeugt, daß aus einem Dummkopf durch Umwelteinwirkung kein Genie gezüchtet werden kann, und daß aus einem geistesmächtigen Menschen durch Milieueinwirkung manches verkümmert, aber kein Dummkopf gezüchtet werden kann — ich will lediglich die Naivität dieser sich als Wissenschaft gebärdenden Untersuchungen dartun.

Der andere Fall bezieht sich auf die Begabungsprüfungen an amerikanischen Rekruten im Weltkrieg, durch die einerseits gezeigt werden sollte, daß die Neger gegenüber den Weißen minder begabt sind, daß andererseits unter den weißen in Europa geborenen Rekruten die Abkömmlinge der nord- und westeuropäischen Länder wesentlich besser abschneiden als die der ost- und südeuropäischen Länder. Ich will hier nicht allzusehr ins Einzelne gehen. Die weißen, in Amerika geborenen Soldaten erreichen einen Durchschnitt von 58,9, die Neger aus den Südstaaten 12,4. Zum Verständnis dieser Ziffern, die die Überlegenheit der weißen Rassen so blendend dartun, bemerke ich, daß die Ausgaben für das Schulwesen in den Südstaaten auf den Kopf des weißen Schülers ein Vielfaches, in einzelnen ein Siebenfaches der Ausgaben auf den Kopf des schwarzen Schülers betragen. Wie stark diese Umwelteinwirkung ist, kann man v i e l l e i c h t daran ablesen, daß die Neger aus den Südstaaten zwar nur die Begabungsziffer von 12,4

erreichen, die aus den Nordstaaten mit besseren Schulverhältnissen aber schon 38,6 [1]).

Die Begabungsziffern für Rekruten, die in Europa geboren wurden, zeigen eine gewaltige Überlegenheit der Engländer, Schotten, Holländer, Deutschen. Am schlechtesten kommen die Russen, Italiener und Polen weg. Hier ist aber sogar L e n z die Sache bedenklich vorgekommen, denn die »Russen« und »Polen« sind zu einem großen Teil Juden, und daß diese gerade die Allerdümmsten sein sollten, ist nach den sonstigen Erfahrungen von ihrer Bewährung kaum anzunehmen. Außer der ungünstigen sozialen Lage dieses Bevölkerungsteiles sei daher in diesem Falle auch noch zu bedenken, »daß die auf anschauliche Begabung zugeschnittenen Beta Tests gerade der abstrakten Begabung der Juden sehr wenig entsprechen« [2]). Damit wird das Problem der Beziehung des Testgefüges zum Anlagengefüge doch wenigstens einmal gestreift, zugleich aber grell der Wert von Tests beleuchtet, die auf bestimmte Begabungstypen zugeschnitten sind und die daher alle anderen Begabungen als Nicht-Begabungen erscheinen lassen [3]).

Die Sinnlosigkeit dieses Verfahrens wird treffend von C l a u ß in den folgenden Sätzen klargelegt: »Die Begabungen werden mit Hilfe teils mechanischer Verfahren, teils von Schulzeugnissen ‚gemessen' und der Durchschnitt für jede Rasse statistisch errechnet oder abgeschätzt, wonach dann jede Rasse selbst eine Art Schulzeugnis erhält. Die Rassen werden untereinander auf das Maß ihrer durchschnittlichen Begabung verglichen, und — da der gelehrte Zensor, versteht sich, keiner Rasse angehört, sondern über den Rassen schwebt, — in eine Wertordnung, eine Rangordnung

[1]) Über die Versuche, auf dem Boden der Testmethode selber die bisher gewonnenen Ergebnisse als fehlerhaft nachzuweisen, siehe die zusammenfassende Rede von F r a n z B o a s, Rasse und Kultur (Jena 1932), und die dort angegebene Literatur. [2]) l. c. S. 546.

[3]) Um das Gewicht dieser Verfahrensfragen zu ermessen, muß man die gesellschaftliche Wirklichkeit vor Augen haben, die hinter ihnen steht. Ich habe z. B. einmal in einer New Yorker Schule im Chemieunterricht, der in der Weise des Selbstexperimentierens der Kinder an kleinen Arbeitstischen erteilt wurde, einen Jungen gesehen, der hilflos und verzweifelt herumhantierte, obwohl er nach Aussage des Lehrers in philologischen und theoretischen Fächern der fleißigste und aufnahmsfähigste Schüler der Klasse war. Wenn dieser Junge einem Begabungstest unterworfen würde, der auf den Umgang mit Dingen abgestellt ist, würde er völlig versagen und vielleicht als erblicher Kretin klassifiziert werden. (Dies ist, bewußt oder unbewußt, die Tendenz der Anwendung von Begabungstests auf Neger, die ihrem Seelentypus nach auf solche Tests nicht positiv ansprechen können.)

gewiesen: die eine Rasse sei begabter, die andere minder begabt. Fragt man, als wozu denn begabt eine Rasse betrachtet werden soll, denn begabt schlechthin kann sie doch wohl nicht sein, sondern nur begabt zu diesem oder jenem — so lautet die Antwort: Als begabt ‚zur Kultur'. Sollte es wirklich selbst besseren Köpfen entgangen sein, daß es nicht nur eine Kultur gibt, sondern deren viele, die sich bis auf den Grund hinab voneinander unterscheiden, weil jede von ihnen einer anderen Seelenart entstammt, von einem artlichen Stilgesetze (oder dem Zusammenwirken mehrerer Stilgesetze) durchherrscht ist? Der Verdacht liegt nahe, daß jene Gelehrten, welche die Begabung der einzelnen Rassen gegeneinander abwägen und messen, sich dabei einer bestimmten Kultur bedienen, die damit den anderen Kulturen vorangestellt, und zur Kultur überhaupt, zur Normalkultur und zum überartlichen Wertmaßstab erhoben wird: geistig begabt ist, wer begabt ist zu dieser Kultur. Wir schauen denn also näher zu, wie diese Kultur wohl aussähe, und siehe da: Gemeint ist ... jene Kultur, die der nordischen Seele entstammt. Als Ergebnis der Begabungsmessungen muß dann herauskommen, daß die nordische Rasse von allen die begabteste sei; die anderen seien mehr oder minder begabt oder vielmehr unbegabt zu dieser (nordischen) Kultur. Daß aber die nordische Rasse zu ihrer eigenen Kultur die begabteste ist, das versteht sich wohl so sehr von selbst wie die Wahrheit, daß jeder Mensch von allen Sprachen am besten seine eigene spricht. Es hätte zu dieser Feststellung nicht so vieler Versuche, nicht so vieler statistischer Einzeltatsachen und so viel gelehrten Scharfsinns bedurft, wie er von einigen Forschern aufgewandt worden ist« [1]).

§ 5. *Die Rasse als Gestalt-Idee (Clauß).*

Der Grund für die Unzulänglichkeit der Lehre von den seelischen Rassetypen, wie sie von Lenz und Günther vertreten wird, ist der Mangel an Einsicht in das Wesen des zu untersuchenden Gegenstandes. Was immer an bemerkenswerten Materialien zusammengetragen wird, ist wissenschaftlich wertlos, weil das Ziel der Forschung unklar bleibt. Die Arbeiten von Clauß, denen

[1]) Ludwig Ferdinand Clauß, Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker. Eine Einführung in die vergleichende Ausdrucksforschung. München 1929, S. 95 f.

wir uns jetzt zuwenden, unterscheiden sich von allen anderen gegenwärtigen Rasseuntersuchungen dadurch, daß sich der Verfasser über den Gegenstand, über den er sprechen will, im Klaren ist. Vor allen seinen Arbeiten steht das grundlegende Wissen darum, daß »seelische Eigenschaften« nicht Dinge sein können, die sich irgendwie unabhängig voneinander in einem unbeschreiblichen Raum herumtreiben, sondern daß die Einheit der Seele und ihrer Artung der Rahmen ist, innerhalb dessen so etwas wie seelische Eigenschaften überhaupt erst sichtbar werden können. »Kein Mensch, dessen Sprache nicht von der Terminologie einer Wissenschaft beirrt ist, meint, wenn er von Rasse spricht, eine Sammlung von Eigenschaften, sondern etwas, wovon das ganze Wesen eines lebendigen Geschöpfes durchgriffen ist und das daher freilich auch in jeder künstlich abtrennbaren Einzelheit sich kundgibt: ein inneres Gesetz« [1]). Wie immer wichtig die einzelnen Eigenschaften sein mögen, dieses innere Gesetz muß einsichtig gemacht werden.

Welcher Art nun die Substanz, deren inneres Gesetz zu erforschen ist, ontologisch sei, wird von Clauß mit sehr bedeutender Annäherung an Klarheit, wenn auch nicht mit völliger, beschrieben. Die Seelen-Artungen, um die es sich handelt, seien Typen, d. h. Gestalt-Ideen, die sich in den einzelnen Menschen ausprägen, in ihnen als das durchgreifende Stilgesetz ihrer Seele sichtbar werden. Die »Ideen« sind bei Clauß nicht ein verwaschenes Synonym für Gedanken, sondern er vermeint sie als Ideen im platonischen Sinne. »Die Fähigkeit, Ideen zu schauen — Ideen im platonischen Sinne, nämlich Urbilder des Seienden — macht ja das beste Teil des menschlichen Erkenntnisvermögens aus.« Menschen, die von der gleichen Seelen-Artung, der gleichen Gestalt-Idee durchgriffen werden, sind eine Rasse im empirischen Sinne [2]). Innerhalb dieses Ideenbereiches gliedern sich aber die Ideen in einer Mannigfaltigkeit, deren innere Ordnung von Clauß nicht ganz durchgeführt wird. Er exemplifiziert das Wesen der Gestalt-Idee zuerst an der Idee, dem Urbild eines Einzelmenschen; in dieser Bedeutung ist die Idee »gleichsam der Plan, nach welchem dieser Einzelmensch geschaffen ist, und den er nun (vielleicht unvollkommen) verkörpert«. Die Idee wäre in dieser Bedeutung identisch mit der singularen Person des Einzelmenschen, wie

[1]) Clauß, Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker, S. X.
[2]) Clauß, l. c. S. 59.

sie sich mehr oder weniger vollkommen im konkreten Ablauf des Lebens des Menschen entfaltet [1]). Eine Philosophie der singularen Person kann aber nicht als Grundlage einer Rassentheorie dienen, die es mit Kollektiven gleichgearteter Personen zu tun hat. Es muß daher der Begriff der Gestalt-Idee die weitere Bedeutung von einer Idee bekommen, die sich in mehreren Menschen vereinzelt und deren persönlichen Habitus durchwaltet. Dieser Begriff von Idee wird nun auf dem nicht ganz korrekten Weg über die Allgemeinheit der Idee gewonnen, ohne daß C l a u ß selbst diesen Ausdruck gebrauchte. Er erhärtet das Wesen der Idee am Beispiel mathematischer Ideen, des Dreiecks, dessen Gesetzlichkeit nicht dadurch erforscht wird, daß empirisch an einer größeren Zahl von gezeichneten Dreiecken deren gemeinsame Eigenschaften festgestellt werden, sondern dadurch, daß durch das einzelne empirische Dreieck hindurch die »Idee« Dreieck erschaut wird. Und daran schließt nun C l a u ß mit einem »entsprechend« an: »Entsprechend ist für unsere Ausdrucksforschung nicht der einzelne, hier und jetzt vor uns stehende Mensch der Gegenstand der Untersuchung, sondern die Gestalt-Idee, das Urbild, das er verkörpert« [2]). Woraus sich ohne weiteres ergibt, daß auch andere einzelne Menschen das gleiche Urbild verkörpern können. Jene Allgemeinheit der Idee, die als ihren Gegenbegriff die Verkörperung im konkreten Menschen hat, verschwimmt in dieser Schlußfolgerung mit der Allgemeinheit, die eine Idee insofern haben kann, als sie mehrfach sich in einzelnen Menschen verkörpert. Das Problem einer Hierarchie der Ideen wird dadurch verschleiert; es wird nicht unterschieden zwischen Ideen, deren Wesen darin besteht, daß sie nur einmal konkretes Sein gestalten, z. B. den Ideen, die da singulare Personen sind, und jenen anderen Ideen, die sich in einer Mannigfaltigkeit von konkreten Fällen ausgliedern. Der Übergang zur Allgemeinheit der Idee wird für C l a u ß noch dadurch leichter, daß er auch die Typen von sozialen Beziehungen unter dem Titel von Gestalt-Ideen befaßt. Der einzelne Mensch, der untersucht wird, stehe in verschiedenen Beziehungen zur sozialen Gemeinschaft; er sei z. B. Gatte, Bürgermeister, Bauer oder Handwerker usw.; in diesen Beziehungen werde etwas erfaßt, was über das Einzelmenschliche hinausgeht: »ein Typus, und auch dieser ist eine Gestalt-Idee.«

[1]) Ibid.

[2]) l. c. S. 61.

Trotz dieser methodischen Unstimmigkeiten, die einer umfassenden Grundlegung seiner Theorie und im besonderen einer klaren Fassung des Verhältnisses von singularer Person und Gemeinschaftsidee im Wege stehen, führt C l a u ß seinen Gedanken innerhalb einer Lehre von den Typen der Seele, von ihren Artungen folgerichtig durch. Die Ausdrücke »Gestalt-Idee« und »Urbild« sollen nicht besagen, daß in dieser Idee nur etwas den Leib als die sichtbare Gestalt Betreffendes gemeint sei, vielmehr bezieht sich der Ausdruck »Gestalt« auf »den Menschen als Ganzes« [1]). Er bezieht sich auf den Menschen als das Gesamtwesen, auf die Einheitsgestalt, die vom Geist her als Einheit gehalten wird — und eben darum bezieht er sich nicht auf den Geist als den abgeschnürten, sondern auf den Geist, insofern er das Gesetz der menschlichen Einheit ist. Auch der Leib ist in dieser Hinsicht mitinbegriffen und kann daher in einer methodisch sorgfältigen Rassenlehre nicht als Leib des Animale auftreten, wie er in der Biologie Gegenstand ist, sondern als der geistdurchwohnte Leib des Menschen. »Der Leib wird also hier ‚von innen her' gesehen und aufgefaßt als etwas, dessen Gestalt von der Gestalt der Seele bedingt ist« [2]).

Die Erforschung der Seelen-Artungen, die sich auf das menschliche Gesamtwesen richtet, hat von der Erforschung der Seelengesetzlichkeit auszugehen und das Phänomen des Leibes mitzuumfassen, soweit der Leib im Seelenraum aufscheint. Wir können hier nicht die gesamten Untersuchungen von C l a u ß zu diesem Thema wiedergeben und beschränken uns auf zwei oder drei der von ihm entwickelten Grundbegriffe, die sein Verfahren hell beleuchten. Der erste dieser Begriffe ist das »Verhaltgesetz des Ich«. Alle Erlebnisse eines Menschen seien in verschiedener Weise durchlebbar für sein Ich; das Ich könne sich in verschiedener Weise zu den die Seele durchströmenden Erlebnissen verhalten. »Dieses Verhaltgesetz ihres Ichs macht die Quelle aller Artung einer Seele aus« [3]). In dem Verhaltgesetz liegt es begründet, wie das Ich zu seinen Erlebnissen steht: »Ob es im entschlossenen oder suchenden Ausgriff vorstößt in sein Erlebnis oder mit entsprechender innerer Gebärde ein Erlebnis von sich stößt, oder ob es etwa dem ausgewählten Erlebnis nur sich überläßt (nicht in das Erlebnis aus-

[1]) l. c. S. 61.

[2]) Ibid.

[3]) L u d w i g F e r d i n a n d C l a u ß, Die nordische Seele. Artung, Prägung, Ausdruck, 1923. S. 41.

greifend verstößt, sondern in es hineingezogen wird) und, mit entsprechender innerer Gebärde, das nichtgewählte Erlebnis nicht tätig von sich weist, sondern vor ihm flieht.« Die hier andeutend umschriebene Art einer Seele sei ein Letztes, das nur unmittelbar angeschaut oder an den Gebärden einer Selee aufgewiesen werden könne, nicht aber weiterhin aus anderen Voraussetzungen zu erklären sei. Diese Artung sei nicht in allgemein faßbaren Begriffen formulierbar, sondern nur beschreibend zu enthüllen, und sei völlig schaubar nur dem, der an ihr teilhat. Von innen her gesehen, ist für die Seele des bestimmt Gearteten die Artung ein »Schicksal«; eine Richtung gebende Macht in seiner Seele, die nicht bewußt von ihm gelenkt werden kann [1]).

Die Artung sei von allem, was Schicksal einer Seele heißen dürfe, das Tiefste, aber nicht das Einzige. Die Artung bestimme über Wahl und Annahme von Erlebnissen und das Verhalten zu ihnen, also über Seelengestalt und -gebärde, aber sie entscheide nicht über die »Eigenschaften« oder »Anlagen«, die eine Seele hat. Die Seele berge eine Fülle von »Keimen«, einen ganzen »Keimbestand«. »In jedem einzelnen der Keime aber ist angelegt eine und nur eine einzige Zielgestalt, zu welcher er entfaltbar ist« [2]). Die Eigenschaften oder Keime werden von C l a u ß nicht biologisch verstanden in der Bedeutung von Gen oder Genstruktur, sondern als Entfaltungsmöglichkeiten der Seele, die wieder vom Inneren der Seele her gesehen, ein Letztes sind, ein »Schicksal« und zwar ein inneres Schicksal so wie die Artung. Ob die Keime nun entfaltet werden oder nicht, oder in welcher Reihenfolge sie entfaltet werden, ob eine Keimentfaltung vielleicht in vorgerückterem Alter in einer seelischen Landschaft sich ihren Platz zu erwerben hat, in der schon andere Keime entfaltet wurden usw., hängt von der Umgebung, vom Erziehungsgang, von den Erziehern usw. ab, ist also gleichfalls von der Seele her gesehen »Schicksal«, diesmal aber ein »äußeres«. »Zwei Seelen mit gleichem Keimbestand entfalten sich verschieden, wenn jede von anderem Anlaß gerufen wird. Von diesem Wenn und So, dem äußeren und inneren Schicksal . . . ist Weg und Weise der Entfaltung alles Lebens vorgezeichnet, und so von zwiefacher Schranke umschränkt« [3]).

Die Theorie von C l a u ß greift, wie wir schon sagten, über das An-sich der Seele hinaus und betrachtet die menschliche Gesamtgestalt. Der Leib als Ausdrucksfeld der Seele ist nicht tierischer

[1]) l. c. S. 91. [2]) l. c. S. 93. [3]) l. c. S. 94 f.

Leib, sondern selbst eine Einheit von seelischen Ausdrucksmöglichkeiten. Die Leiber der Menschen sind verschieden gestaltet; auch an ihnen ist eine Gestalt-Idee abzulesen, und es ist für das Leben jedes Menschen eine wichtige Frage, ob das Gestaltgesetz seines Leibes das gleiche ist wie das Gestaltgesetz seiner Seele, ob der Leib das adäquate Ausdrucksfeld der in ihm wohnenden Seelengestalt ist. Dort, wo eine Seele das ihr zugehörige Ausdrucksfeld hat, spricht C l a u ß von »reinem Blut«. »Diese reine Einheit der Seele mit ihrem Leibe ist es, die das Wort ‚reines Blut' bezeichnen will« [1]). Unter »Blut« ist also gleichfalls nicht der Leib im biologischen Sinne zu verstehen, sondern die »Seele in artlicher Verbundenheit mit ihrem Ausdrucksfeld, dem Leibe« [2]). Wenn das Blut in dieser Bedeutung nicht rein ist, kann es zu seelischen Mißartungen durch Ausdruckshemmung kommen; eine Seelenartung findet in dem ihr zugewiesenen Ausdrucksfeld des Leibes vielleicht nicht die Ausdrucksbahnen, deren sie bedarf usw.

Was nun die Mittel zur Beschreibung der Gestalt-Idee betrifft, so hat C l a u ß kein System entwickelt, sondern er findet die beschreibenden Ausdrücke bei Gelegenheit des Materials, an dem er sich versucht. Manches glückt daher, anderes gerät infolge des Mangels eines voraus überlegten Schemas reichlich schief. Glücklich ist z. B. der Versuch, einen Seelentypus, die nordische Seele, um eine anschauliche Bewegungsrichtung des Ich zur Dingwelt aufzubauen, um den »Ausgriff«. Das Wesen des »Ausgriffs« kann in der Tat deutlich gemacht werden durch sein Gegenstück, das passive Auf-Sich-Zukommen-Lassen der Dinge und Erlebnisse. Wir haben schon oben die Stelle angeführt, in der C l a u ß die Gegensätze von Ausgreifen und Sich-Überlassen beschreibt. Er schließt diese Charakteristik mit dem Satz: »Nur jenes Ich, das in der Weise des Ausgriffs erlebt, darf eigentlich von sich sagen: ‚Ich erlebe'; das andere aber, das nicht ausgreift, sondern dessen Erlebnis solcherweise sich vollzieht, daß das Ich hineingezogen wird in sein Erlebnis, ein solches Ich dürfte von sich nur sagen: ‚Es erlebt in mir'« [3]). Diese Unterscheidung von Seelentypen — wobei es uns hier nicht darauf ankommt, ob sie als Beschreibung des »nordischen« Typus richtig ist — leuchtet unmittelbar ein, weil Grundmöglichkeiten der Seelenhaltung, das Zugehen auf die Dinge und das Herankommenlassen, zur Charakteristik verwendet werden. Schwieriger wird die Durchführung, wenn sie sich

[1]) l. c. S. 121. [2]) l. c. S. 147. [3]) l. c. S. 41.

Bayerische Staats-Bibliothek München

von diesen einfachsten Richtungsbestimmungen entfernt, und nun zeigen soll, wie sich eine solche Richtung in den verschiedenen Situationen und konkreten Bewegungsfeldern der Seele bewährt. Zum ausgreifenden Typus gehört z. B. für Clauß der »Übermut«, die »Selbstverschwendung«, der Höhepunkt des Lebens im Augenblick des Untergangs. Hier laufen 1. mehrere Probleme ineinander, die besser getrennt würden, und 2. dürfte etwas mitspielen, das zu tief liegt, als daß es von der mehr oberflächlichen Beziehung zur Welt der anschaulich greifbaren Dinge noch beleuchtet werden könnte. Clauß beschreibt: »Der Ausgriff zum Siege also ist der höchste Augenblick des nordischen Streiters, nicht aber der Augenblick des Sieges selber oder der Genuß des Sieges, der ‚nach' dem Siege kommt .... Genuß — eine Empfindung reiner Gegenwart — gilt dem Nordmanne wenig gegen den Augenblick, der noch Ferne in sich trägt«[1]). Dieser »Augenblick, der noch Ferne in sich trägt«, liegt der Erregungsmitte der menschlichen Gesamtexistenz viel näher, als das einfache aktive Verhalten zur Umwelt, das »Ausgreifen«. Wenn eines durch das andere beleuchtet wird, dann nicht die tiefe Erregung des fernereichen Augenblicks durch das ausgreifende Verhalten, sondern der Ausgriff in die Dingwelt als Habitus des täglichen Verhaltens durch die existenzerregende Fernehaltigkeit des Augenblicks. Wir nähern uns damit jenem Punkt, von dem aus grundsätzlich eine Lehre von den Seelenartungen in Angriff genommen werden müßte, der menschlichen Existenz im Verhältnis zu ihrem zeitlichen Ablauf. »Ferne« enthält jeder Augenblick des Lebens, insofern als menschliches Existieren ein Vorlaufen in die eigene Zukunft ist; Zukunft ist im Blick meines Lebens, während ich in der jeweiligen Gegenwart lebe; ich lebe auf die Zukunft und ihre Inhalte hin zu. Nun kann ich, muß aber nicht, mein Tun als erregendes erleben, insofern es Künftiges im Griff hält, insofern ich mich über die Schranke meiner Gegenwart hinausspanne auf etwas, das noch nicht Gegenwart, das noch nicht volle Existenz ist. Die Spannung meiner gegenwärtigen Existenz auf ihre Zukunft hin wäre das erregende Grunderlebnis, von dem alle anderen habituellen Verhaltensweisen ihre besondere Farbe bekämen. Und wenn wir nun weiter fragen, warum denn diese für alles Existieren wesentliche Richtung auf die Zukunft etwas so Erregendes habe, werden wir in den letzten Grund geführt, den auch Clauß gesehen hat.

[1]) l. c. S. 191.

»Darum kennt die nordische Seele — und vielleicht nur sie — das Hochgezeit im Untergange: sie vermag ihren Leib zu verschwenden an diesen höchsten Augenblick, der ‚kurz vorm Siege' leuchtet, und der durch solche Verschwendung erst seinen hellsten Glanz empfängt: durch die Verschwendung des Leibes, die den Genuß des Sieges ausschließt«[1]). Der Grund der Erregung ist das Reifen zum Tode in allem Existieren. Der »Ausgriff«, nicht in die Dinge, sondern in die Zukunft der eigenen Existenz, kann erregungsgeladen sein, weil jedes solche Vorgreifen trächtig ist vom letzten Ausgriff in den Tod. Das Hineinleben in die Zukunft ist so erregend, weil es tödlich ist. Wir müßten also die Methode, die Clauß anwendet, umkehren, und an den Anfang die Frage stellen, wie eine Existenz ihr Sterben erlebe? Von dieser Grundhaltung her wären dann die Verhaltensweisen der Existenz in den verschiedenen Feldern zu deuten. In unserem Fall z. B. bestünde das Erleben des »Augenblicks« eben im Genuß der Spannung auf das Ziel. Der Satz: »Genuß — eine Empfindung reiner Gegenwart — gilt dem Nordmann wenig« — wäre dann deskriptiv falsch, denn der »Augenblick« der ausgreifenden Spannung ist ganz gewiß auch eine »Gegenwart«, die aufs Tiefste »genossen«, d. h. in ihrer Todeserregung ausgekostet wird. Die Gegenüberstellung eines ungenossenen Augenblicks zum Genuß des Sieges hat deutlich abwertenden Beigeschmack, und zwar deshalb, weil eine andere Art von »Genuß« nicht in ihrer Ursprünglichkeit erkannt wird, und sie kann deshalb nicht in ihrer Ursprünglichkeit erkannt werden, weil sie in einem Feld aufgesucht wird, dem »Kampf«, das dieser anderen Art von »Genuß« nicht adäquat ist. Die Gegenüberstellung westischer Tat und westischen Kampfes, die im Vergleich mit der nordischen Art ungünstig abschneidet, ist daher recht unglücklich. Es ist methodisch — aus den eigenen Voraussetzungen der Theorie von Clauß — unzulässig, die seelischen Gebärden in sachverwandten Gegenstandsfeldern zu vergleichen, weil jede Seelenartung die ihr eigene Anordnung und Vorzugsordnung von Gegenstandsfeldern hat. Weil die eine sich vielleicht im »Kampf« am vollkommensten ausdrücken kann, muß dies keineswegs auch die andere. Dem Heldentum, wie es aus der altnordischen Literatur sichtbar wird, die Figur des Cyrano de Bergerac entgegenzustellen, würde uns als Böswilligkeit erscheinen, wenn nicht die Arbeit von Clauß im übrigen den Stempel

[1]) Ibid.

ehrlicher Bemühung trüge. Wenn ich zu der von C l a u ß als »nordisch« bezeichneten Seelenhaltung, die den Augenblick der Spannung von Gegenwart und Zukunft am tiefsten auskostet, »westische« vergleichbare Erscheinungen in der französischen Literatur suchen sollte, würde ich Baudelaires Fleurs du Mal wählen oder Valérys Charmes oder seine Dialoge analysieren, oder ich würde den Fäden nachspüren, die vom temps retrouvé der Louise Labé zum temps retrouvé Marcel Prousts laufen. Es würde sich für die »westische Seele« ein völlig anderes Bild ergeben, als das von C l a u ß gezeichnete. Es würde sich vielleicht zeigen, daß die Erregung der ablaufenden Existenz nicht im Vorlauf des Ich in seine eigene Zukunft erspürt wird, sondern gerade in der Distanzierung des Ich zu dem Verströmen des Lebens, in einer gewissen Lähmung durch den Anblick dieses unaufhaltsamen Ablaufes (wohl eine der Wurzeln, der in der französischen Geistesgeschichte nicht erlöschenden Anteilnahme am Problem der Trägheit, der Paresse) oder im Schliff und der Vollendung eines geistigen Erzeugnisses, das durch die harte Glätte seiner Politur dem auflösenden Lebensstrom für immer abgezwungen werden soll usw.

Ich hoffe, daß trotz der Knappheit des Beispiels, das aus einer reichen Fülle von möglichen, leichter anzugreifenden ausgewählt wurde, es klar geworden ist, um welche Verfahrensgrundfragen es sich hier handelt. Eine Lehre von Seelenartungen, wie C l a u ß sie beabsichtigt, muß als festen Boden das Feld jener möglichen Haltungen des Ich zum Ganzen seiner Existenz haben, von denen her alle anderen teilhaften Gebärden real bestimmt werden, und für den Deutenden ihr Licht empfangen. Es müßte eine Untersuchung über das Gefüge der Existenz und die Stellung des Ich in ihm vorausgehen; es müßte ferner eine Typik der einzelnen Felder gegeben werden, in denen die Grundhaltung sich auswirken soll — um so gleichsam das Übersetzungssystem zu schaffen, auf Grund dessen Vergleiche überhaupt erst möglich werden. Von diesem Ziel ist C l a u ß zwar noch weit entfernt, aber seine Arbeitsweise bewegt sich ihm doch zu. — Ich brauche wohl kaum anzumerken, daß die hier gegebene Kritik immanent ist, und daß die von mir gemachten Vorschläge nur die von C l a u ß vorgezeichneten Linien weiterführen und also nicht meine Meinung über die beste Methode zur Bewältigung dieser Aufgabe wiedergeben.

Welch ungeheures Feld der Forschung sich hier auftut, davon gibt das spätere Werk von C l a u ß über »Seele und Antlitz der Rassen und Völker« Zeugnis. Das Verfahren ist zwar das gleiche wie bei der Analyse der nordischen Seele, aber der Reichtum an Anschauungsmaterial führt ganz von selbst in die Probleme hinein und blättert sie in ihren Schichten auf. Als Beispiel verweise ich auf den dort aufgestellten »Berufungstypus«. Wie bei der nordischen Seele bildet den Ausgangspunkt eine charakteristische Gebärde, wie dort der »Ausgriff« der nächstzugängliche charakteristische Angriffspunkt schien, so ist es hier das »Hinhorchen«. »In diesem seelischen Hinhorchen liegt zweierlei beschlossen. Es ist, wie wir sagten, die Grundhaltung dieses Typus, und also das, was in all seinem Erleben sich gleichbleibt. Aber es ist ein Hinhorchen auf den kommenden Augenblick, der von innen aufspringt, und auf das, was er bringt: auf das im Erleben Wechselnde also, das sich niemals gleichbleibt. Und wiederum liegt es in diesem Hinhorchen, daß die Seele sich ihren wechselnden Augenblicken in gläubiger Gelassenheit ergibt, sich ihrem Spiele überläßt wie einem Wunder, das aus der Hand eines Höheren fließt. Hierin liegt die Gefahr — wenn man so will, die ‚Schwäche' — dieser Seelenart und ihre Größe zugleich, die Quelle ihrer eigentümlichen schöpferischen Kraft. Wo nämlich ein schöpferischer Funke lebt in einer Seele solchen Stiles, da wird ihr Hinhorchen zu einem Lauschen auf die göttliche B e r u f u n g werden, und das vollkommenste Leben eines solchen Menschen wird das eines Gottgesandten sein. Er ist einer, der sich in die Welt — in diese, einzige Welt — gerufen fühlt in Gottes Auftrag, der ihm von Augenblick zu Augenblick erklingt durch Offenbarung« [1]). Ein ganz neues Feld des Seelischen wird hier betreten; die Gegenenden von aktiv und passiv, oder leiblich gesprochen: vom Leib weg und auf den Leib zu, sind gegenstandslos geworden gegenüber diesem unsinnlichen Hinhorchen auf ein Höheres, von dem der Mensch befallen oder berufen werden kann. Wieder ist die Forderung aufzustellen, daß nicht die Gebärde, das »Hinhorchen«, die vielleicht empirisch den Zugang zu diesem Typus eröffnet hat, zum Mittelpunkt der Charakteristik gemacht werde. Die Untersuchung hätte durchzudringen bis zu dem Grundgefüge der Seele, in dem diese und neben ihr andere Möglichkeiten angelegt sind, und aus denen die einzelnen Gebärden, im besonderen die Leibgebärden, ver-

[1]) C l a u ß, Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker, 1929, S. 27.

ständlich werden. Denn — und das ist das Hauptthema dieses Werkes von Clauß — der Seelenstil »durchgreift, durchwaltet die Seele und ihren Ausdruck: er durchwaltet die Eigenschaften der Seele (z. B. ihre Begabungen) und die Erlebnisse der Seele und wiederum den Ausdruck dieser Erlebnisse und den Schauplatz, d. h. den Leib, an dem sie sich ausdrücken«[1]). Zu den Stiltypen »gehören« bestimmte Leibtypen, in deren Ausdrucksbahnen sich die Erlebensweisen dieses Stils am besten bewegen können. Clauß stellt an Hand eines reichen Bildmaterials eine Reihe solcher Typen von großer Überzeugungskraft auf; auch wenn manches an ihnen noch der Verbesserung bedürftig ist, so ist doch entscheidend das Verfahren, durch das er zu seinen Ergebnissen kommt. Im Gegensatz zu der anthropometrischen Rassentheorie, die leibliche Merkmale im einzelnen feststellt, sieht Clauß den Leib und im besonderen das Antlitz als Ganzes, das beherrscht ist von einem Ausdrucksstil. Und zwar kommt es nicht auf die ruhende Leibgestalt an, sondern auf das Ausdrucksfeld in seiner Bewegung, wie es sich zu bewähren hat als Gefäß der Seele und ihres Erlebnisablaufes. Die physiognomischen Deutungen können also nicht an einzelnen Photographien eines Antlitzes vorgenommen werden, sondern grundsätzlich nur an den von Clauß so genannten »mimischen Reihen«, die möglichst eine Bilderfolge zu bieten haben, in denen ein ganzer Erlebnisablauf sich abspielt. Diese möglichst umfangreichen Bilderreihen sind vor allem wichtig, weil die Antlitze empirisch häufig stilgemischt sind, und aus einer Einzelphotographie schwer oder gar nicht der Stiltypus abzulesen ist. Clauß gibt ausgezeichnete Beispiele dafür, daß ein Kopf im Profil »nordisch« sein kann, von vorn gesehen aber »morgenländisch«; daß im Profil »mediterrane« Züge entscheidend vorwiegen, en face »turanische« usw. Dieser Teil seines Werkes ist in seinem Ergebnis so zweifellos richtig, daß ich seine Zusammenfassung dieses Verfahrensgrundsatzes hierhersetze. Es wird damit das Urteil über jene Art von Rassenklassifikation gesprochen, wie sie z. B. Günther mit Vorliebe betreibt. Das umfangreiche Bildmaterial Günthers mit seinen apodiktischen Unterschriften, die den Dargestellten einem Rassetypus zuordnen, ist nach den Ergebnissen von Clauß wertlos. Clauß sagt darüber: »Eine einzelne Abbildung, die nicht Glied einer mimischen Reihe ist, oder die der Forschende nicht durch eigene

[1]) l. c. S. 93 f.

Kenntnis des Abgebildeten nachzuprüfen vermag, ist wertlos für eine Bestimmung des rassischen Stiles oder der rassischen Stile, an denen der Abgebildete teilhat. Ein einigermaßen geschickter Lichtbildner vermag es, in einem auch nur wenig stilgemischten Antlitz auf verschiedenen Bildern jeden einzelnen Stileinschlag so ausschließlich zu betonen, daß dieses selbe Antlitz bald als Vertreter der einen, bald als Vertreter der anderen Rasse beansprucht werden kann. Ebenso kann ein stark stilgemischtes Antlitz durch Beleuchtung, Wahl des Durchblicks und des Ausdrucks künstlich stilrein abgebildet werden. Und was der geschickte Photograph absichtlich tun kann, das kann dem Stümper aus Dummheit geschehen, nämlich daß er einen Menschen durch eine ungewollte, aber entscheidende Verlegung des Stilakzents gleichsam in sein Gegenteil umphotographiert — wobei an die Möglichkeit geschickter oder stümperhafter »Retouche« noch gar nicht gedacht ist. Grundsätzlich gilt: keinem Bilde trauen, das man nicht selbst gemacht hat oder nachprüfen kann durch Kenntnis des Abgebildeten. Ob die anthropometrische Rassenforschung, die vorwiegend mit Einzelbildern aus fremder Hand arbeitet, tatsächlich mit diesen auszukommen vermag, muß ihrer eigenen Erwägung überlassen werden. Die vergleichende Ausdrucksforschung jedenfalls und alle ihre Zweige, so die Psychologie der Rassen, kann nur aus solchem Bilderstoffe schöpfen, den sie selbst geschaffen und somit in seiner Entstehung selbst überwacht hat«[1]).

Wir sind auf die Untersuchungen von Clauß näher eingegangen, weil in ihnen nach unserer Meinung der Weg beschritten ist, auf dem sich eine Rassenlehre als Wissenschaft entwickeln kann. »Rasse« sind für Clauß die Vertreter seiner Stiltypen in der Tatsachenwelt[2]). Der Stiltypus ist eine Idee, die den Menschen als Gesamtwesen durchgreift, also nicht die Seele im Sinne der Abschnürungskonstruktion, sondern die menschliche Einheitsgestalt als geistdurchwohnte Leibgestalt. Das unbezweifelbare Phänomen der Rassen als eine leib-seelische Typenmannigfaltigkeit im Rahmen des Menschenwesens wird der Wissenschaft zugänglich in dem Augenblick, da die Erforschung dieser Erscheinung durch die Leichtfertigkeit und vor allem die Unkenntnis in philosophisch-anthropologischen Fragen derer, die sie betreiben, schwer kompromittiert ist. Diese Leistung von Clauß kann nicht hoch

[1]) l. c. S. 72.

[2]) l. c. S. 56.

genug eingeschätzt werden, und man darf darum füglich über die Unzulänglichkeiten hinwegsehen, die im Augenblick seinem Verfahren noch anhaften [1]).

5. KAPITEL: DIE RASSENLEHRE OTHMAR SPANNS.

Der einzige große philosophische Versuch, dem Rassenproblem auf den Grund zu gehen, wurde in unserer Zeit von Spann unternommen. Wir haben uns mit diesem Versuch auseinanderzusetzen, zu sehen, wo wir mit ihm übereinstimmen, wo wir abweichen. Um den Boden des Vergleiches zu gewinnen, stellen wir die Verfahrensgrundsätze des einen und des anderen Versuches zuerst einander gegenüber.

Unser Verfahren kann in den folgenden Sätzen umschrieben werden:

1. Es müssen die Grunderfahrungen aufgestellt werden, die den Anlaß alles Denkens über den Gegenstand bilden; hierher gehörten die Erfahrungen von den Teilen des menschlichen Gesamtwesens — von der Materie, dem vegetativen und animalischen Sein und dem Geist; und die Erfahrung vom menschlichen Gesamtwesen, der menschlichen Gesamtgestalt als einer vom Geist durchwohnten.

2. Wurden die dialektischen Formen entwickelt, in denen sich das Denken über die Grunderfahrungen abspielt. Es wurde von den Differentialbegriffen gesprochen, die in der Nebeneinanderstellung von Grunderfahrungen innerhalb des Daseinsablaufes und im Vergleich der Seinsklassen gebildet werden. Jede Seinsweise kann als ein konkretes Ganzes gesehen werden, als eine Einheit oder als ein Gefüge von niederem Sein, das von höherem durchherrscht und ihm anverwandelt wird. Ein Organismus kann als lebendiges Ganzes gesehen werden oder mit Hilfe der Differentialbegriffe als beseelte Materie. Das menschliche Gesamtwesen kann Ganzes, Einheitliches sein oder ein durchgeistetes Animale.

[1]) Ich konnte hier nur die wichtigsten Punkte der Aufgabe streifen, die sich Clauß gestellt hat. Es war z. B. nicht die Rede von der Anwendung seiner Stiltypen auf Tiere und Landschaften. Die Ergebnisse sind vorläufig bescheiden und unsicher. Aber der Wurf des Gedankens hat eine Weite, die wir erst rückwärtsgehend in Herders »Ideen« mit ihrer Zusammenfassung der Lebewelt und der Erdgestalt wiederfinden. Außer auf die Werke von Clauß sei darum um seiner Bilder willen auf das im übrigen recht schwache Buch des Prinzen Friedrich Wilhelm zur Lippe »Vom Rassenstil zur Staatsgestalt« (1928) verwiesen.

3. Wurden von dieser schlichten Zergliederung abgehoben die Konstruktionstypen, in denen eine realontologische Spekulation dieses widersprüchliche Erfahrungsmaterial zu einer Einheit zusammenzuschließen für nötig befindet. Hierher gehörten die Identifikationen des Gesamtwesens mit einem Teile desselben — wie im Falle der Identifikation des Menschenwesens mit dem Geist; oder die Thesen über die Abhängigkeit der Seinsstufen voneinander; oder die Konstruktion von Zwischengliedern, um die Teile miteinander zu verbinden.

Wir unterscheiden also die Seinsklassen als unmittelbar erfahrbare, die Denkaufgaben, die aus diesen Erfahrungen entspringen, und die Lösungen. Nach unserer Meinung ist der Aufweis der Erfahrungen und der widersprüchlichen Denksituationen, in die sie uns bringen, die einzige echte Aufgabe der Wissenschaft; die Spekulationen über die Abhängigkeiten der Seinsbereiche voneinander gehen darüber hinaus; die Urteile dieser Art sind gegenstandslos im strengen Sinn, insofern der Gegenstand, über den ausgesagt wird, die Beziehung von Seinsbereichen, kein Gegenstand der Erfahrung ist. Ja insofern in diesen Aussagen implicite solche Gegenstände behauptet werden, und die Beziehungen befriedigend systematisch dargestellt, die Denkaufgaben also gelöst werden, sind sie falsch, denn zum Wesen dieser Seinsbereiche gehört eben ihr zwar zweifellos vorhandenes, für menschliche Erfahrung aber undurchdringliches »Miteinander« — um das im Sinne einer Konstruktion schon vorgreifende Wort »Einheit« zu vermeiden.

Wenn wir nun die Grundsätze des Spannschen Versuches auf unsere Anordnung des Problemfeldes beziehen, ergibt sich das folgende Bild:

Spann nimmt ebenso wie wir Grunderfahrungen an, aber er beschränkt die Zahl dieser Grunderfahrungen auf zwei: auf den Geist und den Stoff. Alle dazwischenliegenden Seinsstufen, denen auch wir Erfahrungsursprünglichkeit zuerkennen — die Welten der Pflanzen und Tiere aller Ränge — sind für ihn nicht ursprüngliche Formbereiche, sondern Einigungen von Stoff und Geist, oder — in Spanns Ausdruck —: Gezweiungen höherer Ordnung (wir lassen im Folgenden die Worte »höherer Ordnung«, die innerhalb des Spannschen Systems der Unterscheidung von der Gezweiung zwischen Geistern dienen, fort). Die Grunderfahrungen sind also 1. an Zahl geringer als die von uns angenommenen,

2. aber werden auch nicht die aus ihnen sich ergebenden Denksituationen für sich betrachtet, und 3. wird darum sogleich der Schritt zu Konstruktionen getan, die unseres Erachtens das Problemfeld leicht verzerren, wenn auch keineswegs undurchsichtig machen.

Wir können diese vorläufige Charakteristik dahin zusammenfassen: daß wir uns vor allem um die Klarstellung der Erfahrungen unter möglichster Vermeidung aller Konstruktionen bemühen; während Spann von einer als kleiner angenommenen Erfahrungsbasis aus sich vor die Notwendigkeit umfangreicherer Konstruktion gestellt sieht.

In den Einzelheiten ähnelt das Verfahren Spanns sehr dem unseren, ja deckt sich mit ihm, und gibt für die Grenzen des Problemfeldes mehr, als wir gegeben haben. Denn wir beschränkten uns vor allem auf die Mitte des Leib-Seele-Geist-Zusammenhanges, während Spann seinen umfassenderen philosophischen Zielen gemäß sich im besonderen mit den Grenzen nach oben und unten beschäftigt. Die Materie war für uns ein Letztes, mit dessen Gefüge wir uns nicht näher zu befassen hatten. Spann geht weiter und wendet auf sie das gleiche zergliedernde Verfahren an, das wir auf die höheren Stufen des Seins angewendet haben. Auch die Materie kann einerseits in der Ganzheit ihrer Erscheinung gesehen werden, andererseits in jener Zergliederung der Momente, analog wie der Leib als Materie und beseelendes Prinzip — auch von der Materie können ihre Gestaltprinzipien (Bewegungsgesetze, Reaktionsgesetze usw.) abgehoben werden von einem Stoff, an dem sie auftreten — einem prämateriellen Stoff. Aristoteles hat diese Trennung unter dem Titel der materia prima und secunda durchgeführt, wobei die zweite Materie die gestalthabende war, die erste das gestaltlose, aller gestaltlich erscheinenden Materie zugrunde liegende Etwas. Spann verwendet als Ausdrücke für diese abgehobenen Momente Materie oder Stoff (für die gestalthabende) und vorräumliche oder immaterielle Wurzeln oder vorstoffliche oder überstoffliche Anfänge (ἀρχαί) für das dem gestalteten Stoff zugrunde liegende Etwas. — Wie die räumliche Materie ihre vorräumlichen oder vorstofflichen Wurzeln, so hat der in der Zeit sich entfaltende Geist seine vorzeitlichen Wurzeln in dem zeitlosen Reich der Ideen. Die Begründung für die Gegenstellung ist analytisch die gleiche, wie für die Aufspaltung der Materie in ihre Momente. Im zeitlichen Ablauf von beseelten oder begeisteten

Gestalten (Pflanzen, Tieren, Menschen) in der Abfolge ihrer Generationen, bleibt ein Selbiges im Wechsel erhalten. Das Selbige, die Einheit oder Ganzheit, z. B. die Ganzheit einer Tierart, gliedert sich immer neu aus und um in der Folge der Exemplare — das Entscheidende sei: »daß im Wechsel der immer neuen Ausgliederung ein bei sich selbst Bleibendes oder Beharrendes, nämlich das Unausgegliederte der sich ausgliedernden Ganzheit (das Ich im Denken, das Leben in den Lebensakten, die Gattung in den Lebewesen), d. h. die mit sich selbst dieselbe bleibende Ganzheit einerseits, und die stets veränderten Ausgliederungsschritte andererseits einander gegenüberstehen. Es stehen also ein Selbiges und ein Wechselndes einander gegenüber . . . Mit diesem ‚Selbigen', dem Nichtuntergehenden in der Umgliederung, ist das Zeitlose in der Zeit aufgewiesen«[1]).

Diese Analysen haben wir zum Teil ähnlich durchgeführt, zum anderen müßten wir sie in gleicher Weise durchführen, wenn uns diese Arbeit aufgegeben wäre. Die Materie müßte in ihre Gestalt und das in ihr Gestaltete zerfallen; von der chemischen Beschaffenheit und Reagibilität eines Stoffes, oder seiner Widerstandsfähigkeit gegen Druck, oder seiner Kristallisationsform, oder seinen Aggregatzuständen müßte das zugrunde liegende, das Hypokeimenon, an dem alle diese Gestaltqualitäten auftreten, unterschieden werden. Und ebenso scheiden wir zwischen der Einheit der Person als einer zeitlosen Substanz, und ihrer zeitlichen Entfaltung im Lebensablauf eines Menschen usw. Wir werden aber aus diesen Erfahrungen und den Denkaufgaben, vor die sie uns stellen, keine anderen Schlüsse ziehen als eben die, daß erfahrungsmäßig die Klassen des Seins ihre eigentümliche Gesetzlichkeit haben, und daß sie überdies imstande sind, Verbindungen miteinander einzugehen, deren innere Natur uns undurchschaubar ist. Spann hält es dagegen für nötig, diese Erscheinungsmannigfaltigkeit zu überdachen durch die Lehre von der Urgezweiung zwischen Geist und Stoff, so die Ober- und Untergrenze des ontischen Feldes sich berühren lassend. Die Mannigfaltigkeit der Verbindungen von Seinsklassen soll zustande kommen durch die Gezweiung zwischen den vorräumlichen Wurzeln der Materie und den vorzeitlichen Wurzeln des Geistes, den Ideen. Geist und Stoff können sich nicht unmittelbar berühren und sich mischen, denn dieser Möglichkeit steht die eigengesetzliche Geschlossenheit der

[1]) Spann, Der Schöpfungsgang des Geistes, I. Teil, Jena 1928, S. 377.

natürlichen und der geistigen Welt entgegen, die als selbständige Grunderfahrungen auch von Spann, im bewußten Gegensatz zu emanatistischen Theorien von der Herleitung der Seinsstufen voneinander, anerkannt werden. Der Geist kann sich nicht der gestalteten Materie in der Art eines Werkzeugs zu seiner »Verleiblichung« bedienen, kann sich nicht ihr einbilden, sondern muß, um mit ihr sich zu verbinden, mit der Protomaterie, den immateriellen Wurzeln des Stoffs, sich gezweien. Diesen Konstruktionsversuch erkennen wir soweit an, als in ihm sich die Erfahrung von der vollzogenen Verbindung von Geist und Stoff spiegelt. Wir halten ihn für bedenklich, sofern durch das Wort »Gezweiung« und durch die Angabe der Substanzen, die sich gezweien, der Eindruck hervorgerufen werden könnte, als wüßten wir durch diese Konstruktion um irgend etwas mehr, als wir ohne sie wissen, nämlich: daß es Seinsklassen gibt, die sich durch Zergliederung als Einigung (oder Gezweiung) von isolierten Momenten darstellen lassen.

Die Gründe unseres Bedenkens sind im einzelnen die folgenden:

In der Zergliederung der Seinsstufen sind wir nach oben hin in Form der Abschnürungskonstruktion auf den Geist an sich getroffen, als auf einen Geist, der nicht in die Verbindung mit einem Leib eingegangen ist, die Idee in der Bedeutung des Wortes, wie Spann es gebraucht [1]). In der Zergliederung nach unten hin stoßen wir auf die prima materia oder die von Spann sogenannten immateriellen Wurzeln des Stoffes als ein Letztes, das Gestalt gewinnt, und sich nicht mehr in ein Gestaltendes und Gestaltetes zerlegen läßt. Es liegt nun sehr nahe, so wie Spann es getan hat, das erste Gestaltende, die Idee, und das letzte Gestaltete, die vorstofflichen Wurzeln des Stoffs, miteinander in Verbindung zu bringen, und die beiden in einer gemeinsamen Wurzel sich treffen zu lassen, sei es, daß der gemeinsame Punkt ein Quellpunkt der Spaltung ist, sei es, daß er, wie Spann es will, als ein Punkt der Gezweiung, des Werdens aneinander, als Möglichkeit des wechselseitigen Wirklichwerdens verstanden wird, sofern unter Wirklichkeit die erfahrenen Seinsklassen gemeint sind, in denen die beiden sich zu den eigengesetzlichen Formen gezweien. Ich kann kein Argument dafür sehen, das eine oder andere dieser Momente des Trennens und Einens zu bevorzugen; beide sind uns gleich unmittelbar gegeben in unseren Erfahrungen von dem Gesamtwesen der Seinsklassen und unseren Erfahrungen von den gegeneinander isolierten Teilen dieser Gesamtwesen. Wir sind also mit dem Begriff einer Urgezweiung nur dann völlig einverstanden, wenn er in der Tat gemeint sein sollte, als diese beiden Momente gleichgeordnet in sich enthaltend — was wir aber auf Grund der Spann schen Ausführungen nicht mit Sicherheit zu behaupten wagen.

Wir könnten aber ferner mit diesem Begriff auch nur dann einverstanden sein, wenn er der Bezeichnung der als wirklich erfahrenen Gezweiung auf den Seinsstufen dient; wir könnten ihm nicht zustimmen, wenn er besagen wollte — und wir glauben, er soll dies bei Spann besagen —, daß Idee und Protomaterie sich realiter in einem Vorsein berühren. »Die Berührung« — sagt Spann — »geschieht im Vorsein, geschieht zwischen den vorsinnlichen Wurzeln beider, des Geistes wie des Stoffes, in der gemeinsamen höheren Mitte .... Die gemeinsame Mitte beider ist hienieden nicht mehr zu finden« [1]). Wir sind mit diesem Gedanken nicht einverstanden, weil in ihm die analytisch abgehobenen Momente der Protomaterie und der Idee zu selbständigen Wesenheiten hypostasiert werden. Weder glauben wir, es sei sinnvoll, von einem Reich an sich existierender Ideen zu sprechen, da Ideen — an deren Realität wir im übrigen nicht zweifeln — uns nur in der Verbindung mit anderem Sein, also konkret stofflich gebunden, gegeben sind, und nichts in unserem gesamten Erfahrungsumkreis es als erlaubt erscheinen läßt, die Existenz von Ideen anzunehmen, die nicht solcherart gebunden oder, in Spanns

[1]) Wir schränken uns hier auf die Analyse des Problems an den übereinander gestaffelten Seinsstufen ein, und ziehen nicht das Zeitproblem oder allgemein das Problem des Werdens mit in unsere Betrachtung, obwohl Spann seine Beispiele zur Veranschaulichung dessen, was er unter Idee versteht, gerade den Seinsabläufen und den in ihnen sich ausgliedernden Ganzheiten entnimmt. Wir würden damit die Darstellung nur verwickeln, ohne für unsere Sache etwas zu gewinnen. Ich habe aus diesem Grunde auch im ersten Kapitel auf diese Hälfte des Problems verzichtet. Die Berührung der Probleme des Seins und Werdens kann in diesem Zusammenhang vielleicht am deutlichsten durch einen Hinweis auf Schelers Theorie der Zeit in die Erinnerung gerufen werden: Nach Schelers Meinung ist die Innerzeitlichkeit des menschlichen Geistes auf die Verbindung des an sich zeitlosen Geistes mit dem Leib zurückzuführen. Der zeitliche Ablauf ist das Ergebnis einer Einigung von Geist und Leib. Der Ideencharakter des Geistes kann also sichtbar gemacht werden sowohl am Stufenbau des Seins, in welchem sich der Geist gegenüber dem Leib, den er durchwohnt, isolieren läßt, wie am Ablauf des Geistes in der Zeit, demgegenüber sich die durchgehaltene Einheit in der Veränderung isolieren läßt.

[1]) Spann, l. c. S. 199.

Sprache, im Prozeß der Ausgliederung begriffen sind — noch ist für uns Vorstoffliches erfahrbar, das nicht im Stofflichen gestaltet erscheint. Die »vorsinnlichen Wurzeln« von Stoff und Geist sind dialektische Grenzbegriffe, gewonnen innerhalb unserer Erfahrung vom Sein, sie bezeichnen nicht ein Sein jenseits der Erfahrung. Das »Vorsein« als Bezirk, in dem die beiden Grenzen aneinander stoßen, ist gleichfalls nur ein Begriff, der von der Erfahrung dieser Grenzen her verständlich ist. Auch er kann nicht zur Bezeichnung einer real jenseits der Erfahrung liegenden Seinsklasse gebraucht werden. Als geradezu falsch müssen wir daher den Satz bezeichnen: »In der irdischen Welt sehen wir die Unberührbarkeit beider Ebenen oder Seinsordnungen vor uns« [1]) — denn wir sehen zwar die Bereiche der anorganischen Natur und des Geistes als eigengesetzliche und einer gegenseitigen Erklärung *nicht bedürftige vor uns, außerdem aber in den* Gesamtwesen aller Stufen, Pflanzen, Tieren, Menschen, die Berührungen und »Gezweiungen«; wüßten wir von diesen Gezweiungen nicht aus unmittelbarer Erfahrung, vor allem aus der Erfahrung unseres menschlichen Daseins, so gäbe es nichts, was uns den Gedanken einer Berührung im Vorsein überhaupt faßbar machen könnte. Wir wissen nur: das Sein tritt auseinander in der Mannigfaltigkeit seiner Formen; die Formen lassen sich in einer Reihe anordnen, so daß sie von einer untersten, für sich unerfahrbar Gestaltloses zur Gestalt bindenden, bis zu einer höchsten, von für sich unerfahrbar Gestaltendem die Gestalt empfangenden reichen; und wir können schließlich sogar sagen, daß zwei Gegenströme von Bestimmung — von unten nach oben und von oben nach unten — in den verschiedenen Seinsformen sich wechselseitig zur Gestalt vereinigen oder gezweien.

Aus dieser ersten Inkonsequenz des Spannschen Gedankenganges, der von der Erfahrung der Gezweiung von Stoff und Geist im Sein ausgeht, und bei der Leugnung dieser Gezweiung und ihrer Verlegung in ein Vorsein endet, leiten sich andere in Einzelfragen her, von denen wir eine für uns wichtige betrachten müssen, die Frage des Leibes. Im Gegensatz zu dem Ergebnis, zu dem der vorige Gedankengang gelangt ist, daß in der irdischen Welt die beiden Seinsordnungen von Stoff und Geist sich nicht berühren könnten, geht Spann in dieser Einzelfrage von der richtigen Einsicht in ihre irdische Berührung aus. »Jener

[1]) Ibid.

sinnfällige Vorgang, wo wir die Gezweiung höherer Ordnung mit dem Stoffe *äußerlich und innerlich* erfahren, ist der menschliche Leib. Wie kommt er zustande« [1])? Die Analyse dieser richtig gestellten Denkaufgabe gelingt nicht völlig, weil die Zergliederung der Gesamtwesen, die Spann für die Grenzform von anorganischem Stoff und Geist so meisterhaft durchführt, für die Mittelstufen fehlt. Es wird wegen des gemeinsamen zur Bezeichnung dienenden Ausdrucks die Seele als korporisierte im Fichteschen Sinn, die identisch ist mit dem pneumatischen Leib, nicht unterschieden von der Seele abgesehen von ihrer Korporisierung. Es werden darum in weiterer Folge nicht unterschieden die völlig verschiedenen Fragen nach der Beziehung zwischen Seele an sich und vorstofflichen Wurzeln des Stoffs, zwischen der korporisierten Seele und den vorstofflichen Wurzeln des Stoffs, und schließlich zwischen korporisierter Seele oder pneumatischem Leib und dem gestalthabenden Stoff selbst. Es ergeben sich daher für Spann folgende Sätze: »Leibliches Leben ist das Vermögen des Geistes, mit der immateriellen Ausgliederungsmitte der Materie in Gezweiung zu treten. Dieses Vermögen nennen wir das wachstümliche oder vegetative Vermögen der Seele« [2]). Wir erklären uns hier einverstanden mit der Gleichsetzung von Geist und Seele, da es für die uns wichtige Frage im Augenblick nicht darauf ankommt, wie das »obere« isolierbare Moment genannt wird. Wir müssen jedoch aus den früher dargelegten Gründen Bedenken dagegen erheben, daß von einer Gezweiung mit den unerfahrbaren vormateriellen Zentren gesprochen werde; die Gezweiung zwischen den beiden hypothetisch selbständigen Substanzen der Seele und vormateriellen Zentren ist nicht mehr als ein Bild zur Bezeichnung des Rätsels, daß wir vor dem Urphänomen der lebenden Form stehen, die zerfallen kann in bloßen Stoff und offenbar jenes andere, das wir Seele nennen. Daß hinter dem unmittelbar erfahrenen Urphänomen des Lebens ein Gezweiung genanntes Problem steckt, wird überhaupt erst sichtbar an den Vorgängen des Stoffwechsels und des Todes, also an Vorgängen, die das lebende Sein in Beziehung setzen zu anderen Seinsklassen. Wir glauben also, daß durch den Spannschen Satz eine Erklärung für etwas gegeben wird, das an sich einer Erklärung nicht bedarf, sondern nur rätselhaft ist durch die Beziehung zu anderem Sein, als dem der eigenen

[1]) l. c. S. 501.

[2]) l. c. S. 501 f.

Art. An sich ist das Leben in seiner Einheit und die organische Form als Gesamtwesen eine Urweise des Seins.

Mit den gleichen Schwierigkeiten behaftet sind die folgenden Sätze: »Was von Magiern und Heiligen erzählt wird, daß sie die Zentren der Natur in Ekstase zu versetzen imstande sind, daß sie auf dem Wasser gehen, die Wolken beschwören, in die Ferne wirken, dieses, mag man es nun glauben oder nicht, wäre ein Beispiel dafür, wie die menschliche Seele in unmittelbaren Rapport mit Naturzentren gelangen könnte«[1]). Wenn ich diesen Satz recht verstehe, so wird hier die Frage erwogen, ob die verleiblichte Seele, der pneumatische Leib, also die stoffgestaltende Seele, die an die Bedingungen ihrer Gestaltung gebunden ist, und die Natur, also die gestaltete Natur, nicht die vormaterielle, ihre Gestaltungsfesseln sprengen und trotz ihrer Bindung sich jenseits dieser Bindungen und ihrer Gesetze noch berühren können. »Unmittelbar« ist dieser Rapport insofern, als die Berührung zwischen gestaltetem Sein normalerweise nur mittelbar, d. h. vermittelt durch die jeweilige Gestaltgesetzlichkeit sein kann. Weiter: »Wird dieser Rapport mittelbar durch den Leib hergestellt, dann ist dies Gezweiung höherer Ordnung, nämlich Gezweiung der Seele mit den immateriellen Zentren der stofflichen Welt«[2]). Gerade dieser sogenannte »mittelbare Rapport« müßte meiner Meinung nach (abgesehen von den hier zu wiederholenden Bedenken in bezug auf die Gezweiung im allgemeinen), wenn irgendeiner, unmittelbar genannt werden, denn in ihm vollzieht sich doch die unmittelbare Berührung von Seele und Stoff, durch die allererst eine Seinsgestalt geschaffen wird, die nachher als Folge ihrer Gestaltlichkeit zu anderen Seinsklassen nur mehr in mittelbare, nämlich durch ihre Gestalt vermittelte Beziehung treten kann. Dieser Gedankengang ist völlig undurchsichtig, ohne die Kenntnis der in ihm liegenden und im folgenden deutlicher werdenden Begriffsverschiebung, nach der unter einem immateriellen Zentrum der stofflichen Welt nicht mehr der Grenzbegriff der materia prima zu verstehen ist, sondern die organische Keimsubstanz. Der Leib nämlich, der Vermittler des Rapports, ist »jener jeweils schon gebundene Stoff, mit dem die Gezweiung höherer Ordnung in bestimmter Weise und in verhältnismäßig dauernder Weise vor sich geht. Die unvermittelte Gezweiung höherer Ordnung — ohne Leib, ohne Samen, ohne schon jeweils vorgegebene organische Materie — wäre, wenn überhaupt, nur als ‚Ekstase' möglich«[1]). Der Leib ist jetzt ganz klar nicht das Ergebnis der Gezweiung, nicht das Urphänomen lebender Form, das Rätsel aufgab, sondern der Vermittler einer Gezweiung von Stoff und Seele, und die »überstoffliche Wurzel der Natur« wird gleichgesetzt mit »vorgegebener organischer Materie«. Das, was den Anlaß der ganzen Untersuchung bildete: daß es das Phänomen belebter Materie gibt, also die Materie unter ein Gesetz gebracht wird, das ihr an sich fremd ist, daß Seele und Stoff sich in einer unmittelbaren Weise zur Einheit verbinden, für die wir aus unserem Wissen von der Eigengesetzlichkeit der beiden Substanzen keine Erklärung finden, daß also in der Tat etwas wie eine ekstatische Berührung (wenn man den Ausdruck hier gestatten will) des Seins in seinen verschiedenen Formen stattfindet, und zwar stetig sich ereignet durch die ganze Dauer jedes Einzellebens, wird durch das Netzwerk vielfältiger Konstruktionslinien so verdunkelt, daß Spann diese unmittelbare Berührung, die »Ekstase« anzweifelt, daß am Ende als von zweifelhafter Wirklichkeit sich herausstellt, dessen unmittelbar erfahrene Wirklichkeit an jedem Tier- und Pflanzenleib den Anfang des Gedankens bildete.

Von diesen Obersätzen her deutet Spann die Rassen als einen Sonderfall der Gezweiung von Stoff und Geist. Die beiden Substanzen begegnen sich in der Einheit des lebenden Leibes; es entsteht in ihrem Zusammentreffen »die Sinnlichkeit oder das System der Vitalität« als der Inbegriff jener seelischen Inhalte, die sich aus dem Leben des Geistes im Körper ergeben; das heißt: Geist und Stoff gewinnen sich gegenseitig eine Form, die ausgestattet ist mit äußeren Sinnesorganen und inneren sinnlichen, zugleich seelischen und stofflichen Mächten, den Trieben. Dieses Schema der Gezweiung gilt abstrakt für die Sinnlichkeit der organischen lebenden Formen; dort, wo sich das abstrakte Schema zu einer konkreten Mannigfaltigkeit besondert, und in einem Kollektivum von lebenden Formen auftritt, entsteht die Erscheinung der Rasse. Der Rasse ist ursprünglich wesentlich ihre Gesellschaftlichkeit. »Jene Form, in der die Sinnlichkeit über die bloß abstrakte Darstellung des Geistigen im Körperlichen hinaus eine jeweils bestimmte Stellung in der Gesellschaft einnimmt, ist die Rasse«[2]). In der Gesellschaftlichkeit der Rasse sind gegeben:

[1]) l. c. S. 502.

[2]) Ibid.

[1]) Ibid.

[2]) Spann, Gesellschaftslehre, 3. Aufl., 1930, S. 359.

1. die Beständigkeit des Formenbaues durch die Generationen oder der Erbstoff, und 2. die Fähigkeit dieses Erbstoffes, Grundlage für die Entfaltung des Geistes zu werden.

Durch die Einsicht in die Gesellschaftlichkeit der Rassenerscheinung ist für Spann die weitere Ausdeutung vorgezeichnet. Die Lehren Gobineaus und seiner Nachfolger bis zu den modernen Rassetheoretikern sind falsch, weil sie von dem ontologischen Grundsatz der Abhängigkeit des Geistes von der Materie ausgehen. Die Gesellschaft ist eine geistige Welt, und stellt sich dar mit Hilfe des rassenmäßig-organischen Erbstoffs; aber für diesen Sonderfall der Gezweiung von Stoff und Geist gilt das gleiche wie für das Verhältnis von Stoff und Geist im allgemeinen: daß der Geist sich zwar nicht den Stoff erzeugt für seine Zwecke (dann gäbe es überhaupt kein Rassenproblem), sondern in ihm sich darstellend sich seiner Gesetzlichkeit fügen muß, daß aber in der Gezweiung der Geist das beherrschende Element ist. »Rasse ist daher nicht allein durch die Mendelschen Vererbungsgesetze, noch durch die Gesetzlichkeit des Erbstoffes überhaupt bestimmt (nicht einmal beim Tier, wovon wir aber hier absehen), sondern darüber hinaus durch ein geistiges Element« [1]). Der große Vorzug dieser Spannschen Theorie liegt darin, daß sie nicht wie andere Rassenlehren von dem biologischen Tatbestand der Rasse ausgeht, und von dorther nur schwer oder gar nicht den Zugang zum eigentümlich anthropologischen Problem findet, sondern mitten in der unmittelbaren Anschauung der geistigen Welt und ihres Gesetzes gesellschaftlicher Ausgliederung steht und nun von hier aus nur die Verträglichkeit mit dem animalischen Sachverhalt aufzuweisen hat. Die Gesellschaft ist Geist, und darum stammt jeder Mensch nicht nur von den zeugenden Eltern ab, sondern ist Glied der Menschheit als der sich ausgliedernden Idee. Als solches Glied, das mit der Gattungsidee rückverbunden ist, entwickelt jeder Mensch Eigentümlichkeiten, die bei den Ahnen nicht vorkommen und aus dem Erbgang im biologischen Sinne nicht erklärt werden können. Die biologischen Erblichkeitsgesetze, im besonderen die Mendelschen Gesetze in ihrer neueren Ausgestaltung, zeigen die beständige Wiederkehr gewisser Merkmale und das Gesetz ihrer Wiederkehr, aber sie lassen den Raum frei für die einzigartige Eigentümlichkeit jedes Menschenwesens. Sie geben das Gesetz der Konstanz gewisser Merkmale, sie sagen nichts über

[1]) l. c. S. 360.

die Variation — weder über die individuelle, noch über die Entstehung von Arten und Rassen.

Im Sinne der Lehre vom Vorrang des Geistes müssen auch die gewöhnlich biologisch verstandenen Begriffe, wie z. B. der der »Reinheit« einer Rasse, umgedeutet werden. Reine Rassen im biologischen Sinne einer ungemischten Erblinie gibt es unter Menschen nicht. »Was die Rasse kennzeichnet, ist nicht die erbstoffliche Rassenreinheit, sondern etwas anderes, das, was wir die Stilreinheit des Erscheinungsbildes nennen. ‚Stilreinheit' ist aber schon ein geistiger Begriff, ist Einheit geistigen Ausdruckes, ist durchgängige Ebenbildlichkeit« [1]). In diesem Begriff berührt sich Spanns Lehre sehr nahe mit der von Clauß. Rasse ist auch für Clauß ein Stilgesetz geistiger Gebärde und geistigen Ausdrucks, das Geist, Seele und Leib durchherrscht. Reines Blut bedeutete für ihn das Zusammenstimmen aller Teile des Gesamtwesens unter einem Stilgesetz; Rassenreinheit bedeutet für Spann nichts anderes als eben diese durchgehende Einheit eines Stils.

Und schließlich folgt aus der Lehre vom gesellschaftlichen Geist als dem durchwaltenden und stilbildenden eine Theorie der Rassenentstehung, in der sich Spann an Schelling anschließt. Durch die Idee als die Einheit in der Mannigfaltigkeit rassegleicher Glieder ist die Stelle des Einbruchs des Geistes in die stoffliche Welt bezeichnet. Rassen entstehen und verändern sich nicht nach biologischen Gesetzen, sondern nach denen des Geistes. »Die Bildung und Veränderung der Rasse ist eine geistige Grundtatsache, keine solche des Waltens der Eigengesetzlichkeit des Erbstoffes« [2]). Dieser Grundsatz darf nicht dahin mißverstanden werden, als könne ein einzelmenschlicher Geist durch eine Willensanstrengung seine Rasse ändern. Er ist zu verstehen im Sinne der Gesellschaftlichkeit des Geistes, als bezogen auf ein gesellschaftliches, geschichtliches Ereignis der tiefsten geistigen Erschütterung der Menschheit; neue gesellschaftbildende Ideen springen auf oder besondern sich aus anderen und schaffen sich das ihnen angemessene leibliche Bild in der organischen Erbmasse. »Rassengeschichte darf nicht nur als Naturwissenschaft, sie muß auch, und sogar zuerst, als Geistesgeschichte betrieben werden. Die großen Religionsstifter, Weisen und Herrscher, die ihre Völker mit neuem religiösem Leben und uraufregendem kriegerischem Heldengeiste

[1]) l. c. S. 363.

[2]) l. c. S. 363.

erfüllen, ihre Lebensgefühle tief aufwühlen, sie sind es, die auch der Rassebildung neue Antriebe geben, die das stammliche Artbild der Menschen zu verändern vermögen. Die Geistesgeschichte der Urmenschheit ist aber vor allem Religionsgeschichte. Schelling war es schon, der von da aus die Rassenbildung zu erklären trachtete«[1]).

Wir brechen hier ab. Die Spannsche Rassenlehre zeigt uns erneut, auch dort, wo wir uns im einzelnen zu ihr kritisch verhalten mußten, von welcher Tiefe philosophischer Grundlegung aus diese Erscheinung gedeutet werden muß. Sie bezeichnet uns, damit unsere eigene Haltung bestätigend, die Ebene, auf der sich die Behandlung des Gegenstandes abzuspielen hat. Darüber hinaus verweist sie sachlich auf die Gesellschaftlichkeit des Geistes, innerhalb derer die leibliche Darstellungsgrundlage des Geistes ein Teilproblem ist.

[1]) l. c. S. 365.

ZWEITER TEIL.

DIE RASSENIDEE UND DER AUFBAU DER GEMEINSCHAFT.

1. KAPITEL: IDEE UND GEMEINSCHAFT.

Mit der Frage nach der Rassenidee und ihrer Leistung für den Aufbau der Gemeinschaft im allgemeinen und ihrer Wirksamkeit im staatlichen Aufbau der Gemeinschaft im besonderen, finden wir uns vor eine verwirrende Fülle gestellt — nicht des Stoffes, sondern der Gliederung des Ideenproblems. Unter Idee soll die reale Einheit der in räumlicher und zeitlicher Mannigfaltigkeit sich ausgliedernden pflanzlichen, tierischen und menschlichen individuellen und kollektiven Ganzheiten verstanden werden. Die Person ist Idee im Verhältnis zum personalen Lebensablauf; die Menschheit Idee gegenüber der menschlichen Mannigfaltigkeit; die Tier- oder Pflanzenart gegenüber dem tierischen oder pflanzlichen artzugehörigen Individuum. Unter Idee verstehen wir also nicht einen Begriff, sondern die reale Substanz, die als Eine in einer Vielheit erscheint. Gemäß dem Gefüge des spekulativen Feldes, wie wir es im 1. Kapitel des I. Teiles analysiert haben, kann die Idee einer Erscheinungsmannigfaltigkeit entweder in einem Teil ihres Wesens gesehen werden oder im Gesamtwesen. Die Idee des Menschen kann also entsprechend seinem hohen Grad von Zusammengesetztheit im Geiste gesehen werden, es ist aber auch möglich eine Idee des Menschen als Animale zu fassen, und schließlich kann die Idee in das Gesamtwesen gesetzt werden. Für jede dieser Möglichkeiten finden wir in der Geschichte der Gemeinschaftsideen Beispiele: Herder und Kant haben die Idee des Menschen in seiner Vernunft gesehen und die Gemeinschaftsidee einer Menschheit gebildet, der jeder Mensch als Exemplar der Vernunftgattung zugehört. Die Rassen der neueren politischen Rassenlehre eines Günther oder Lenz sind primär animalische Ideen, sekundär Geistideen; jedes der Teilwesen wird für sich betrachtet, so aber, daß die Geistgemeinschaft einer Rasse abhängig ist von der animalischen Gemeinschaft. In der Rassen-

lehre von Spann und in den Untersuchungen von Clauß finden wir die Rasse als eine Gesamtwesensidee: Rassenreinheit oder Blutreinheit bedeutet für sie nicht eine Qualität der Erbanlagen im biologischen Sinne, sondern die Stilreinheit der menschlichen Gestalt in allen ihren Teilen, den Besitz einer geistigen Prägung, die am seelischen wie am leiblichen Ausdruck als gleiche zu erkennen ist. Zwischen diesen beiden Begriffen von Idee, deren einer sich auf Teile des Menschen bezieht, der andere auf das Gesamtwesen, ist nach unserer Deutung des Verhältnisses von Leib, Seele und Geist eine Vermittlung nicht möglich; man kann nicht sagen, daß der eine richtig, der andere falsch gebildet sei, denn beide folgen dem dialektischen Gefüge der Theorienbildung über dieses Thema. Die zweifache, im Theoriengefüge angelegte Bedeutung des Ideenbegriffes haben wir als die erste Voraussetzung der gegenwärtigen Untersuchung anzuerkennen.

Von jedem der beiden Ideenbegriffe her kann eine Rangordnung der Ideen entwickelt werden. Die Ideen, die eine begrenzte Mannigfaltigkeit von Menschen zu der Einheit einer Gemeinschaft zusammenschließen, sind in ihrem Wesen dadurch bestimmt, daß sie zwischen der höchsten Idee, der Menschheit, und den Ideen der singularen Personen liegen. Sie schließen Gruppen von Personen zusammen und schließen sie eben dadurch gegen andere Einzelmenschen und Gemeinschaften ab. In jeder begrenzten Gemeinschaftsidee ist eine Hierarchie von drei Ideen gesetzt: 1. die Idee der Menschheit, in deren Rahmen sich 2. die Idee der begrenzten Gemeinschaft besondert, und 3. die Ideen der singularen Personen, die im Rahmen der Gemeinschaft sich ausgliedern. Die Ideenstufung ist nicht an die Dreizahl gebunden; die Ordnung kann beliebig durch weitere Zwischenstufen bereichert werden und wird es auch historisch tatsächlich, wenn z. B. eine empirische Soziologie die Fülle der Abstufungen der in der Geschichte sich entfaltenden Idee der Menschheit zu erfassen sucht. Die Menschheit kann sich z. B. in Kulturkreise gliedern, die von einer Kulturseele durchherrscht und einheitlich geformt werden; sie kann sich innerhalb der Kreise in Nationen gliedern; von diesen können wieder einige als näher »verwandte« übergeordnete Einheiten bilden; innerhalb der Nationen geht die Gliederung weiter in Stämme und führt z. B. zum Versuch, die Geistes- und Literaturgeschichte der Stämme zu erforschen; es bilden sich kleinere Einheiten wie »Bewegungen«, »Strömungen« oder »Schulen« in reicher Mannig-

faltigkeit. Durch den hierarchischen Charakter der Ideenmannigfaltigkeit, der ein Aufsteigen von den untersten Ideen zur höchsten gestattet und die unterste der singularen Person durch alle andern hindurch mit der höchsten der Menschheit verbindet, der andererseits im Absteigen immer engere Kreise abschließt und voneinander ausschließt, ist die entsprechende Mannigfaltigkeit der Erlebnisse ermöglicht, die je nach der metaphysischen Grundhaltung, der historischen Verumständung, dem Unwägbaren der persönlichen Seele mehr auf das verbindende Moment der Ideenhierarchie ansprechen oder mehr auf das trennende. Jede Idee steht mit jeder anderen in Verbindung durch die gemeinsame Verbindung in der Idee der Menschheit, deren Ausgliederung sie alle zusammen sind; jede ist aber auch von jeder anderen getrennt als einzelner historischer Ausgliederungsschritt. Die einzelmenschliche Person kann in jeder Schicht von Ideen ihr bewußtes Leben führen — in der der Menschheit, und dadurch in Verbindung mit jeder anderen gleichzeitigen, vergangenen und künftigen — oder in einer engeren, von der sie in der gesamten Sinnlichkeit ihres Daseins, den Bräuchen, den Institutionen, den Glaubenshaltungen, den Geräten usw. so umhegt wird, daß der Blick auf andere und die Verbindung mit ihnen abgeschnitten ist. Die Soziallehren unserer Zeit unterscheiden sich im wesentlichen danach, welche der Ideen sie als das »Schicksal« des einzelnen Menschen setzen, von welcher er sich im Grunde seiner Existenz als abhängig fühlt, welche er in sich wirksam glaubt, innerhalb welcher er den besonderen Sinn seines Lebens findet. Wir unterscheiden die großen Klassen der internationalen und der nationalen Ideen. Der internationalen gehören typisch an z. B. die Ideen der Menschheit im christlichen Sinn, die Lehre von der Menschheit als der Gesamtperson, in der alle Menschen ein solidarisches Ganzes sind; übernational ist ferner eine Idee wie die Spenglers, nach der Kulturseelen die schicksalhaften Einheiten sind, innerhalb deren der Einzelne sein Leben eng bestimmt durch die jeweilige Ablaufsphase der Kulturseele zu führen hat. Der nationalen und unternationalen Klasse gehören die Ideen der Nationen und ihrer Missionen an, ferner zu einem Teil die Rassenideen, die auf eine Schicksalseinheit innerhalb der Nation zielen. Die Ideenhierarchie mit allen ihren Verschachtelungen haben wir als die zweite Voraussetzung anzunehmen — mit der ersten kombiniert gibt sie zwei Reihen von Ideen, je nachdem ich auf die Idee in der Bedeu-

tung des Differentialbegriffes abstelle oder auf die Idee als das Gesetz des Gesamtwesens.

Wir haben in der Erläuterung der Ideenhierarchie vorgedeutet auf die weitere hierhergehörige Frage nach dem objektiven und subjektiven Status der Idee. Wir wollen als sinnleer einen Begriff von Idee ausschließen, nach dem dieses Wort die selbständige Existenz von Substanzen bedeuten soll, die irgendeinem Anschauungsvermögen des Menschen zugänglich sind, ohne daß sie in der geschichtlichen zeitlichen Entfaltung Wirklichkeit hätten. Ob wir von der Idee des Wesensteiles oder der Idee des Gesamtwesens sprechen, so meinen wir doch immer die Idee wie sie als zeitlich sich entfaltende in der Wirklichkeit dieser Entfaltung selbst unmittelbar angeschaut werden kann. Die Idee einer Gemeinschaft also kann nirgends gefunden werden als im Geiste der der Gemeinschaft zugehörigen Menschen und in ihren geistigen Erzeugnissen; dort aber ist sie unmittelbar erfahrbar im gemeinsamen Gefüge der von der betreffenden Gemeinschaft erzeugten geistigen Welten und Personen — nationale Geistestypen sind keine Illusionen, sondern Gegenstände der Erfahrung. Wirklich ist die Idee aber nicht nur für den Beobachter, der außerhalb ihrer steht, sondern zuerst und vor allem für den in ihr Lebenden und sie Erzeugenden. Zum Wesen des Geistes gehörte es — im Sinne der Untersuchungen und Definitionen des 1. Teiles —, daß er ein selbstbewußtes Aktzentrum ist, daß er die Fähigkeit diskursiven Denkens hat, daß er reflektierender Erzeuger geistiger Welten ist, darunter auch der Gemeinschaft, von der wir bisher als von einer dem Beobachter gegenständlichen von den in ihr lebenden geistigen Personen unabhängigen Wirklichkeit gesprochen haben. Die Gemeinschaft umfaßt jedoch nicht nur ihre Glieder, sondern wird auch von ihnen besessen in der Weise des Wissens um Bräuche und Rechtsregeln, des mythischen Bewußtseins, der handwerklichen Übung des täglichen Lebens mit seinen Regeln und Verboten usw. Die Idee als historisch wirkliche ist werdende in den Durchgangspunkten des persönlichen Geistes; der einzelmenschliche Geist ist Einbruchstelle der Idee als einer objektiv verstandenen und zugleich Erzeugungsstelle als der subjektiv gemeinten. Die Idee *ist* nicht bloß in der Weise eines Gegenstandes, sie *wird* auch im Geiste derer, die sie haben. Damit haben wir den Punkt erreicht, an dem wir mit Recht von der Leistung einer Idee für den Aufbau der Gemeinschaft sprechen können. Objektiv gesehen, *ist* die Gemeinschaft wirklich als Verwirklichung der Idee; subjektiv ist ihre Wirklichkeit ein stetiges Werden im Prozeß der Ideenerzeugung durch den Geist von Menschen, die eben durch das Werk gemeinsamer Erzeugung einer Idee die Gemeinschaft aufbauen, die wir nachher vom Standpunkt des Beobachters als ideedurchwirkte Einheit einer Mannigfaltigkeit erkennen. Der persönliche Geist des Menschen ist der Ort, an dem eine Idee als objektiv seiende ergriffen und zugleich im Akt dieses Ergreifens erzeugt, d. h. wirklich wird.

Zur Durcharbeitung einer Ideenlehre ist hier nicht die Stelle; wir werden sie anderwärts im Zusammenhang einer Lehre von der Staatsidee geben. Für den gegenwärtigen Zweck genügt es, mit einiger Klarheit den persönlichen Geist als die Berührungsstelle von objektiver und subjektiver Idee zu erkennen und zu wissen, was Idee bedeutet, wenn wir von ihrer Leistung für den Aufbau der Gemeinschaft sprechen. Die hier gemeinte erzeugte, und immer neu erzeugte Idee kann sich inhaltlich der gesamten Hierarchie von Ideen oder einzelner ihrer Teile bemächtigen, wie wir sie zuvor zergliederten, und zwar im Sinne einer den Wesensteil isolierenden Spekulation wie im Sinne der Spekulation, die sich auf das Gesamtwesen richtet. Der Inhalt der Idee ist also 1. bestimmt durch die Stellung der Idee in der Ideenhierarchie oder, anders ausgedrückt, durch die Stellung der mit ihr erzeugten Gemeinschaft in der Mannigfaltigkeit aller historisch wirklichen Gemeinschaften, 2. durch die Stellung der Idee im dialektischen Gefüge der Spekulation (Abschnürungskonstruktion oder Gesamtwesen), 3. durch den besonderen Teilgehalt (wenn nicht das Gesamtwesen gewählt wird), der als wesentlich für den Bau der Gemeinschaft in die Idee aufgenommen wird — und die Teilinhalte sind bestimmt durch das Gefüge, das in der Realontologie des Menschen, der philosophischen Anthropologie, beschrieben wird. Die Idee einer Gemeinschaft kann sich erfüllen mit Sachgehalten geistiger, seelischer, technisch-praktischer, leiblicher Art oder mit irgendwelchen Kombinationen dieser Teilgehalte, oder mit allen zugleich, oder mit einigen vorwiegend vor anderen. In der Idee einer Familie durchdringen sich leibliche, seelische und wirtschafts-praktische Sachgehalte; in der Idee einer Religionsgemeinschaft mögen seelische und geistige überwiegen, wenngleich leiblich-nachbarliche nicht fehlen; an den verschiedenen Versuchen, das Wesen der »Nation« zu definieren, können wir den Reichtum

an Inhalten ermessen, die in verschiedener Überlagerung und Wichtigkeit sich zur Idee fügen: landschaftliche, ethnische, sprachliche Bindungen, gemeinsame politische Schicksale, Kulturinhalte usw. Eine von den verschiedenen Ideen, in objektiver und subjektiver Bedeutung, die mit anderen mannigfache Verbindungen eingehen kann, ist die Idee leiblicher Gemeinschaft, die sich auf verschiedene Sachverhalte der Leibsphäre gründen kann.

2. KAPITEL: DIE LEIBIDEE.

Wenn wir jetzt in die nähere Erörterung des Problems der Leibidee eintreten, so haben wir in der Hauptsache die Folgerungen aus den im vorigen Kapitel entwickelten Sätzen zu ziehen. Diese Folgerungen sind allerdings wegen der Zahl der Voraussetzungen und der Kombinationsmöglichkeiten ziemlich verwickelt; wir werden nicht das ganze kombinatorische Schema durcharbeiten, sondern nur einige der empirisch im allgemeinen und im besondern für die Rassentheorie wichtigen Möglichkeiten herausheben.

1. Wir beginnen den Überblick mit der Idee des Leibes als eines Teiles des menschlichen Wesens. Der Mensch gehört zu einem Teile dem Reiche des Lebendigen zu, er ist Animale mit allen Wesenszügen eines solchen. Er ist nicht in sich geschlossenes Individuum, sondern hineingeflochten in die Kette der Zeugungen. Er gehört einer Blutlinie an, die über seine Eltern in eine unendliche Ahnenreihe hinaufreicht und sich von ihm aus weiter erstreckt über Kinder und Kindeskinder ins Unendliche; er gehört weiteren Gruppen der somatischen Verwandtschaft an, den sog. Rassen, und schließlich der weitesten Gruppe der menschlichen Art überhaupt. In der Ideenhierarchie steigen wir von der Idee der Art über die engeren Gruppen zu den Blutlinien und schließlich zu den einzelnen Individuen hinunter. Die gesamte Hierarchie ist objektive animalische Wirklichkeit als die in ihrer leiblichen Formenmannigfaltigkeit sich ausbreitende und fortpflanzende Menschheit. Wir nehmen also in diesen Typus als Voraussetzung die Idee des animalischen Teiles, die Ideenhierarchie und die Objektivität der Idee auf. In allen diesen Ideen steht der einzelne Mensch objektiv, ohne daß sich das Darinnen-Stehen im Bereich des Geistes spiegeln müßte. Er gehört objektiv in die Reihe der Aszendenten und Deszendenten, objektiv zur Rasse, objektiv zur

menschlichen Art, und in unterster Stufe ist er objektiv dieses bestimmte Animale im Gesamtzusammenhang der Idee menschliche Art. An dieser Situation ist an sich noch nichts spezifisch Menschliches — die gleiche Betrachtung würde für jede beliebige Tierart gelten. Ihre eigentümliche Wirkung im Aufbau der Gemeinschaft entfaltet die Idee dieser Stufe erst, wenn wir eine weitere Voraussetzung hinzunehmen, den Reflex in der subjektiven Idee des Geistes.

2. Das Animale Mensch ist zugleich Gesamtwesen Mensch und damit fähig, seine Animalität nicht nur unmittelbar, sondern auch in der Sphäre des Geistes zu durchleben. Die Idee der Menschheit als animalische Art verliert bei dieser Übersetzung in den Geist nichts von ihrer Objektivität und kann in den sämtlichen objektiven Stufen ihrer Hierarchie als »Schicksal« erlebt werden. Die individuelle Animalität (die uns hier weniger angeht) erscheint wieder, z. B. als das persönliche Gefüge von Triebhaftigkeit im Charakter, als persönliche Möglichkeit zu rascher oder langsamer Assoziation von Gedanken, als persönliche Fähigkeit des vitalen Gedächtnisses, als persönliches Gefüge und persönliche Intensität des Gefühlslebens usw. Die artmäßige, menschheitliche Animalität erscheint als die allgemein menschliche Bindung des Geistes an die Sinnlichkeit, in der er sich darzuleben hat — das ist z. B. die Haltung Kants zum Problem des Menschen; es folgt aus ihr die Idee einer Menschheit als Gemeinschaft, in der ein unsinnlicher Geist sich in die animalisch-sinnliche Mannigfaltigkeit vereinzelt und nun trotz der animalischen Bindung in der Gattungsgeschichte zu sich selbst zu kommen und die animalische Trübung seiner Reinheit zu überwinden hat. Der animalische Artcharakter kann als ein menschliches Schicksal erlebt und zur Grundlage einer Gemeinschaftsidee werden, in der alle Menschen, als artzugehörige und damit von einem gleichen Schicksal betroffene, vor der gleichen sittlichen Gemeinschaftsaufgabe der Überwindung der Animalität und der Reinigung des Geistes stehen. Die Umsetzung der objektiven animalischen Idee in eine subjektive Gemeinschaftsidee kann sich auf jeder Stufe der Hierarchie ereignen — Dynastien und Geschlechterverbände sind zwei solche Umsetzungen, deren eine an die schmalste Blutlinie von Aszendenz und Deszendenz anknüpft, während die andere von der breiter ausladenden Verzweigung eines Geschlechtes ausgeht. Die schmaleren und breiteren Geschlechtszusammenhänge können in-

einander verwoben werden, so daß sich innerhalb des Gesamtgeschlechts z. B. die Hauptlinie der ältesten Söhne, die unmittelbar auf den Stammvater zurückgeht, vermögens- und titelrechtlich heraushebt. Der Zusammenhang kann ferner bilateral gesehen werden, also die Aszendenten väterlicher- und mütterlicherseits und deren Nachkommenschaft umfassen; oder unilateral vaterrechtlich oder mutterrechtlich mit allen familienrechtlichen Nebenkonstruktionen der Exogamie, des Levirates und des Sororates, mit den zugehörigen sprachlichen Durchbildungen in der Verwandtschaftsnomenklatur, z. B. dem sog. Dakotatyp usw. Die Rassen sind, in einer Bedeutung dieses Wortes, gleichfalls objektive animalische Ideen umgesetzt in Ideen des subjektiven Geistes. Die individuellen Menschen gehören als Animalia der einen oder andern oder mehreren der als »rein« vorausgesetzten Rassen an; die Zugehörigkeit zu ihr kann ebenso wie die zur Menschheit oder zu einem Geschlecht als die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft gleichen »Schicksals« erlebt werden, als eine seelische Gemeinschaft mit anderen Menschen des gleichen animalischen Typus — wobei wir uns klar darüber sind, daß an sich gerade mit dieser Stufe in der Ideenhierarchie der Menschheit als animalische Art nicht mehr oder weniger Schicksalhaftes verbunden ist als mit irgendeiner anderen. Die naturwissenschaftliche Rassenlehre vom Typus der von Lenz oder Günther hat außer ihrem systematischen Gehalt, der in ihrer gegenständlichen wissenschaftlichen Intention liegt, auch die Bedeutung einer Ideenlehre, die am Aufbau einer Gemeinschaft durch das Hinaufheben einer objektiven animalischen Idee in das Reich des Geistes mitwirkt. Auch die Rassenlehre von Clauß gehört noch diesem Typus an, soweit die Entsprechung oder Nicht-Entsprechung von Leibstil und Seelenartung als »Schicksal« verstanden wird. Wenn die Ideen dieses Typus sich mit anderen Gemeinschaftsideen zusammenfügen, können sie politisch sehr verschiedene Haltungen fundieren. Die Kantische Menschheitsidee ist ihrem Wesen nach demokratisch; eine Rassenidee kann es auch sein, wenn sie empirisch sich auf die gleiche Menschengruppe erstreckt wie andere gleichzeitige Gemeinschaftsideen — wenn also eine nationale Gemeinschaft, die im übrigen von anderen Ideen her aufgebaut wird, zugleich auch eine Rassengemeinschaft ist; sie wird aristokratisch wirken, wenn die Rassenidee eine Gemeinschaft innerhalb einer andern übergreifenden aussondert, wie im Fall der »nordischen«

Idee. Grundsätzlich wird eine Leibidee, wie übrigens jede Gemeinschaftsidee, die an eine niedrigere Stufe als die der menschlichen Art anknüpft, immer demokratisch nach innen, aristokratisch nach außen hin sein. Praktisch wird die eine oder andere dieser Möglichkeiten sich stärker ausprägen, je nachdem, ob die durch die Rassenidee konstituierte Gemeinschaft verhältnismäßig isoliert ist oder sich einfügt in Gemeinschaften, die von anderen Inhalten her ideell sich ableiten. Wir werden die demokratischen und aristokratischen Ausprägungen der Rassenidee im folgenden noch näher kennenlernen.

3. Eine andere Typenreihe wird aufgebaut, wenn wir die Leibideen nicht der Teilsphäre des Menschen als Animale entnehmen, sondern von der Idee des menschlichen Gesamtwesens ausgehen, das auch den Leib mitumfaßt, aber als den vom Geist durchherrschten Leib. Bei diesem Typus fällt grundsätzlich die Transformation der animalischen Idee in eine Idee des subjektiven Geistes fort, denn die Idee des Gesamtwesens objektiv genommen wurzelt selbst schon im Geist, ist also nur das objektive Moment der einen Idee, die nach ihrer subjektiven Seite hin im Geist der von ihr Umfaßten als Denkbild im prägnanten Sinn dieses Wortes gesehen wird. In der geschichtlichen Entfaltung der Menschheit wird dieser Typus kaum je von dem unter 2. abgehandelten getrennt vorkommen, ebenso wie dieser kaum je ohne die engste Verbindung mit der Idee des Gesamtwesens. Wir können zwar ebenso wie für den vorigen das reine Schema geben, müssen aber als Beispiele zum Teil die gleichen wie für den vorigen Typus anführen. Die Idee des Gesamtwesens finden wir überall dort, wo von der Idee der Geistgemeinschaft her der Zusammenhang des Geistes bis in den Leib als seinen Träger hinunter verstanden wird: Wenn also z. B. in den Ideen der griechischen Phylen, Phratrien, Demen und Poleis die Gemeinschaft primär als mythischer kultischer Zusammenhang aufgebaut wird, dieser kultische Zusammenhang sich aber in den Einzelheiten der Gemeinschaftsordnung auch als Leibzusammenhang ausprägt in der Verehrung eines gemeinsamen Ahnen der Kultgenossenschaft. Besonders schön ist dieser Typus dann zu sehen, wenn (wie in dem unten noch näher zu besprechenden Fall) eine Kultgemeinschaft, die sich gentilizisch gliedert, zerbrochen und durch eine neue Kultgemeinschaft ersetzt wird, um die Adelsbildung in der alten zu zerstören, alsbald aber aus der neuen Kultgemeinschaft heraus

sich eine neue gentilizische Gliederung mit einem neuen Adel bildet. Aber nicht nur in solchen Musterstücken zeigt sich die Idee des Gesamtwesens, sondern schlechthin bei jeder Gemeinschaftsbildung, die immer, da sie menschlich ist, auch Geistzusammenhang ist. Denn Ahnen im biologischen Sinn hat jeder Mensch, aber nur dort, wo die Blutlinie zugleich eine Gemeinschaft geistig ausgezeichneter Menschen ist, wo der einzelne »edle Väter« hat, entstehen im Gefolge der geistigen Auszeichnung »Eupatriden«. Sogar in der bewußt naturwissenschaftlichen Rassentheorie kann die Idee des Gesamtwesens nicht völlig ausgemerzt werden, denn die »seelischen Rassetypen« werden in der Tat nicht als erblich bedingte nachgewiesen, sondern unmittelbar aus dem Stoff der Geschichte geschaffen als Ideen und nur äußerlich mit den Leibtypen verknüpft. Die Unmöglichkeit, die verschiedenen Ideen (Gesamtwesens- und Teilideen) real voneinanderzutrennen, hat sich in ihrem Grund enthüllt in den Untersuchungen über die Rasse als anthropologische Einheit: der Begriff einer solchen Einheit konnte von Walter Scheidt oder Eugen Fischer nicht rein herausgearbeitet werden, weil das Gefüge des Leib-Seele-Problems eine Vereinigung der biologischen Einheit mit der gesamtwesentlichen Einheit unmöglich macht; die beiden stehen methodisch unverbunden und unverbindbar nebeneinander und eine naturwissenschaftliche Anthropologie, die als Einheiten die gesamtwesentlichen Gemeinschaften zugrunde legt, wird nie zu methodisch völlig klaren Ergebnissen kommen.

4. Die Idee des Gesamtwesens in objektiver und subjektiver Bedeutung und die transformierte animalische Idee können sich miteinander zu verschiedenen empirisch-historischen Gebilden vereinigen. Eine verhältnismäßig reine Gesamtwesensgemeinschaft wird typisch dann entstehen, wenn eine gegen Vermischung mit Außenseitern relativ geschlossene Gruppe unter einer klaren Gesamtwesensidee lebt, ein klares Denkbild der wünschenswerten Charaktereigenschaften, religiösen und sozialen Verhalten, Wirtschaftsverhalten usw. hat und unter der Leitung dieses Denkbildes bewußt oder ohne ausdrückliche Absicht soziale Auslese treibt (in der Gattenwahl, im Urteil der öffentlichen Meinung, in der Führerwahl usw.). Die Vorstellung von einem solchen Prozeß liegt den Theorien zugrunde, die in einer rassengemischten Gemeinschaft, z. B. einer »Nation«, ein Maximum an Durchmischung unter der Leitung einer geistigen Gemeinschaftsidee fordern; es

soll in diesem Prozeß eine geistig und leiblich homogene Gruppe entstehen, eine Gemeinschaft, in der die geistige Idee ihre angemessene Leibgrundlage gefunden hat. Anders liegt der Fall in dem Beispiel der neugegründeten Kultgemeinschaft, die wieder gentilizisches Gefüge gewinnt, oder im Fall einer gentilizischen Kultgemeinschaft, die geschlechtsfremde Mitglieder in den Kult aufnimmt und sie damit zugleich in das »Geschlecht« eingliedert (typisch die griechische Bürgerrechtsverleihung). Der Jurist wird in einem solchen Fall von einer »Fiktion« sprechen; die Geschlechtsgemeinschaft sei nicht real, sondern werde fingiert. Mit Fiktionen im Sinne der Naturwissenschaft haben diese Geistgebilde nichts zu tun; es begegnen sich in ihnen eine religiöse Gemeinschaftsidee, die Kultgemeinschaft; ferner eine Gemeinschaftsidee, die sich menschliche Gemeinschaft nur im Denkbild einer den gesamten Menschen bis in den Leib durchgreifenden Einheit vorstellen kann; und schließlich eine transformierte animalische Idee von niedriger und damit bildhaft überschaubarer Stufe in der Hierarchie der animalischen Ideen, die engere Blutsverwandtschaft. (Ich will hier nur in Parenthese bemerken, daß eine materiale Lehre von den juristischen Fiktionen von dieser Frage der Ideekonkretion auszugehen hat.) Im modernen Staatsbürgerschaftsrecht ist der Blutzusammenhang noch insofern wichtig, als die Staatsbürgerschaft erblich ist; er wird aber grundsätzlich zurückgedrängt, insofern als die Verleihung der Staatsbürgerschaft nicht mit der »Fiktion« der Aufnahme in einen Blutzusammenhang verbunden ist. Die neuere Rassentheorie jedoch entwickelt im Gegensatz zum Staatsbürgerschaftsbegriff einen Begriff der »Volksbürgerschaft«, der eben diesen Ideengehalt wieder aufnimmt.

3. KAPITEL: ZWEI HAUPTFÄLLE VON LEIBIDEEN — DER ANTIKE STAMMSTAAT UND DAS REICH CHRISTI.

Wir wollen an zwei geschichtlichen Hauptfällen unseren Satz belegen, daß die Leibideen grundsätzlich immer beim Aufbau der Gemeinschaft mitwirken können und in der Tat in bedeutender Weise an unseren abendländischen Gemeinschaftsbildungen mitgewirkt haben. Es liegt uns daran, dem Auftreten der Rassenidee in unserer Zeit den Charakter des Außergewöhnlichen zu nehmen, den es so leicht für Menschen bekommt, denen die politischen Ideen

seit dem 17. Jahrhundert in ihrem leibfremden Rationalismus die natürliche und einzig mögliche Art des Staatsdenkens geworden sind. Die moderne Rassenidee ist ein Fall einer Leibidee neben anderen, in der abendländischen Staatengeschichte neben den Leibideen der antiken politischen Gemeinschaften und der Leibidee des christlichen Reiches. Wie die gentilizischen Leibideen der Antike, die an enge Blutsverwandtschaftsverhältnisse anknüpften, abgelöst wurden durch die menschheitliche Idee des Leibes Christi, so wird diese Idee mit ihrem Ausklang abgelöst von neuen Leibideen, die geeignet sind, das moderne politische Gemeinschaftsgefüge, als Gefüge von Massen und Eliten, mit aufzubauen. Um die Leistung der Leibideen richtig zu verstehen, müssen wir dabei immer im Auge behalten, daß die Leibidee selbst niemals die zentrale Idee der Gemeinschaft sein kann, sondern immer nur eine mitaufbauende Idee in einem mehr oder weniger verwickelten Ideengefüge, dessen Leitbild im Geiste liegt. Wir haben es in der menschlichen Gemeinschaft niemals mit einer objektiven animalischen Idee zu tun, sondern immer zumindest mit einer geistig transformierten oder mit einer menschlichen Gesamtwesensidee, die bis in den Leib hinunterreicht. Der Leib, der als Idee die Gemeinschaft mitbaut, ist nicht der Leib der Biologie, nicht ein tierischer, sondern immer ein geistiger Leib, dessen Idee zwar an die objektiven animalischen Ideen bildhaft anknüpfen kann, aber nie mit ihnen zusammenfällt, und sich sehr weit von ihrer Bildhaftigkeit entfernen mag. Verhältnismäßig nahe steht die gentilizische der objektiven animalischen Idee des Blutszusammenhanges, aber sie deckt sich mit ihr nicht, wie ich durch den Hinweis auf die »Eupatriden« andeutete. Sehr dünn ist der Faden, der die Idee des Leibes Christi mit einer objektiven animalischen Idee verknüpft. Und nicht sehr kräftig ist der Zusammenhang zwischen der Rassenidee und den »wirklichen« Rassen, wie zum Teil schon die Analysen des I. Teiles gezeigt haben und wie die weiteren Untersuchungen, insbesondere über *die nordische Idee* noch zeigen werden. Die Kategorie des »corpus mysticum«, die im besonderen für die Christenheit als den Leib des Christus gebildet wurde, muß grundsätzlich in ihrer Bedeutung erweitert werden auf die anderen Fälle von Leibideen. Auch die antike Phratrie oder Gens ist ein mystischer Leib und ebenso ist es die Rasse — in keinem Fall macht ein biologisch-realer Zusammenhang das Wesen der Leibeinheit unter den Gliedern eines solchen corpus aus.

Streifen wir zuerst mit einem Blick die schon beispielsweise herangezogenen antiken Kultgemeinschaften. Fustel de Coulanges hat in seinem Werk über die Cité antique den Versuch gemacht, die Geschichte der griechischen und römischen Institutionen von dem zentralen Punkt des Seelen- und Totenglaubens und des Ahnenkultes zu durchleuchten. Vieles von dem, was Fustel de Coulanges behauptete, war, besonders für die ältere Zeit, mehr auf Intuition als auf historisches Wissen gegründet, und schon Erwin Rohde hat in seiner Psyche darauf verzichtet, den Gesamtkomplex griechischer Religionserscheinungen auf ursprünglichen Ahnenkult zurückzuführen; aber der Gedanke, wenn auch konstruktiv überspannt, hat seine gute Stütze an den Institutionen, die uns aus der historischen Zeit bekannt sind und in der Tat trotz aller Umgestaltungen immer wieder den Drang zu gentilizischer Gliederung der politischen Einheiten erkennen lassen. »Wenn wir mit fug und recht sagen, daß Kleisthenes die demokratie dadurch vollendet hat, daß er durch eine legalfiction alle Athener adlich machte, so hat dieser process früher begonnen als die uns kenntliche geschichte Athens. die gentilicische fiction ist aber auch nach Kleisthenes niemals auf gegeben worden, sondern hat für den bürgerbegriff immer gegolten«[1]). Für die historisch uns bekannte Zeit war also die gentilizische Gliederung der Polis nur mehr »fiktiv« und wir können die starke Macht der Leibidee über die Seelen in der ältesten Zeit nur noch ahnen aus der Nachhaltigkeit ihres Wirkens in der jüngeren. Wenn wir die Gemeinschaften unter der Leibidee nach dem Wirklichkeitsgrad der Blutsverwandtschaft anordnen, ergibt sich eine Reihe, die von den Verbänden der engeren Blutsverwandten über die Geschlechter und Phratrien bis zu den gentilizischen Phylen reicht. Im attischen Recht heißt der Verband der Blutsverwandten Anchisteia und umfaßt die Verwandten bis zu den Kindern der Geschwisterkinder und den Enkeln des Oheims. Diese engere Blutsverwandtschaft »bildete eine familienrechtliche und sakrale Gemeinschaft mit näherer Erbberechtigung, mit der Verpflichtung zur Bestattung, zum Totenkultus, zur Blutklage und Sühne. Ihre Begrenzung gegenüber den Seitenverwandten wurzelte in den natürlichen Verhältnissen, denn jenseits der Kinder der Vettern

[1]) Wilamowitz-Moellendorf, Aristoteles und Athen, II. Band, 1893, S. 51.

pflegt der Familienverband zu zerfallen«[1]). Die Bildung von Geschlechtern hängt von äußeren Umständen ab — Seßhaftigkeit, ererbter Reichtum, soziales Ansehen. Unter solchen günstigen Umständen kann eine Familientradition und die Verehrung eines gemeinsamen Ahnherrn entstehen. In diesen größeren Geschlechterverbänden vollzog sich die Bildung des Adels und seine rechtliche Abschließung gegenüber dem Volk. Das einigende Band eines Geschlechtes war die Abstammung vom gemeinsamen Ahnherrn, nach dem es in der Regel seinen Namen trug, und dessen Kult. Die festgeschlossenen Adelsgeschlechter entstehen erst im späteren griechischen Mittelalter mit der Ausbildung »der wirtschaftlichen, politischen und militärischen Vorherrschaft der alteingesessenen Großgrundbesitzer«[2]). Die athenischen Geschlechter haben außer verschiedenen allen gemeinsamen Kulten jedes seinen eigenen Ahnenkult. »Sie besaßen außer ihren Heiligtümern und Priestern mindestens noch ein Versammlungshaus und eine gemeinsame Kasse. An der Spitze des Geschlechtes stand ein Archon, der wahrscheinlich auf ein Jahr durch das Los bestellt wurde«[3]). Die Phratrien sind umfassendere Verbände, die Blutsverwandtschaften, Geschlechter und gemeinbürgerliche Kultvereine unter sich befassen und ihrer Idee nach als Bruderschaften einen gemeinsamen Stammvater haben. Außer mannigfaltigen Spezialkulten pflegten alle athenischen Phratrien den Kult des Zeus Phratrios und der Athena Phratria. »Jede Phratrie besaß ihren Kultort mit den Heiligtümern, an die ihre Feste und familienrechtlichen Handlungen gebunden waren. Sie hatte also in einer Gemeinde ihren örtlichen Mittelpunkt«[4]). Über den Phratrien erheben sich noch als gentilizische Verbände die alten Stammphylen, die aber in der historisch deutlicheren Zeit, im besonderen in Athen nach der Reform des Kleisthenes im wesentlichen nur noch sakrale Obliegenheiten haben und für den Aufbau der Polis nicht mehr von grundlegender Bedeutung sind.

Am wichtigsten für unsere Frage der Leibidee im Aufbau der Gemeinschaft ist die eigentümliche Umdeutung, welche die in der Reform des Kleisthenes geschaffene Gliederung des Staates in Verwaltungsbezirke erfahren hat. Kleisthenes ersetzte, um die Vorherrschaft des Adels in den Geschlechterverbänden und Phra-

[1]) Busolt, Griechische Staatskunde. 3., neugestaltete Auflage der »Griechischen Staats- und Rechtsaltertümer«, I, 1920, S. 248.
[2]) l. c. S. 249. [3]) l. c. II S. 957. [4]) l. c. II. S. 958.

trien zu brechen, die alte Verfassung durch eine neue demokratische, auf territorialer Gliederung des Staates aufgebaute. Das Staatsgebiet wurde in 10 Phylen geteilt, jede zu 10 Demen. Das Bürgerrecht beruhte von nun an auf der Zugehörigkeit zu einer dieser Gemeinden oder Demen. Die neuen Demen und Phylen treten neben die alten Verbände; sie werden so wie diese als Kultgemeinschaften mit einem Eponymos, dessen Kult und dem zur Betreuung des Kultes nötigen Landbesitz ausgestattet. Die neuen Bezirke drängten in der Tat die alten Verbände in den Hintergrund, aber kraft einer Leistung, die nicht in der Absicht des Reformators gelegen war. Die Zugehörigkeit zur Deme begründete das Bürgerrecht und jeder Bürger führte daher zu seinem Namen das Demotikon, als Heimatsbezeichnung, und die neue Bezeichnung ersetzte das Geschlecht. Die Bedeutung des Adels ging zurück und beschränkte sich auf das Anrecht auf Priesterschaften. »Dagegen hat sich das Gemeindebürgerrecht sehr gegen die Absicht des Gesetzgebers infolge der nun einmal ganz gentilizischen Denkart der Griechen in diesem Sinne entwickelt, da es sich ganz wie der Adel vererbte. Dadurch ward das lokale Prinzip zerstört«[1]). Die Gemeindeangehörigkeit veränderte sich nicht mit der Verlegung des Wohnsitzes nach einem anderen Demos. »Es entwickelte sich daher neben der adeligen Genealogie eine gemeinbürgerliche. Diese führte nicht auf Heroen zurück, sondern auf diejenigen Vorfahren, die bei der Errichtung der Demen das Domizil erlangt hatten. Wenn die Geschlechter den Kultus ihres Ahnherrn pflegten, so hatten die Demoten ihren Ortsheiligen. Auch sie bildeten eine sakrale Gemeinschaft«[2]). Wenn wir bedenken, daß die alten gentilizischen Gemeinschaften den Staat zugleich auch lokal gliederten, da die Angehörigen der gentilizischen Verbände auf einem zusammenhängenden Gebiet seßhaft geworden waren, so liegt der Unterschied zwischen der alten und der neuen Gliederung weniger in der sozialen Wirklichkeit als in der Absicht des Reformators, daß die neue Gliederung eine territoriale sein sollte im Gegensatz zur alten personalen.

Als zweites Beispiel von Leibideen im Gemeinschaftsgefüge umreißen wir, wieder nur im schematischen Grundriß, ohne auf die

[1]) Wilamowitz-Moellendorf, Staat und Gesellschaft der Griechen. (In: Kultur der Gegenwart, Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer.) 2. Aufl., 1923, S. 103 f. [2]) Busolt, l. c. I., S. 264.

Fülle des historischen Details einzugehen, die Idee des Reiches und Leibes Christi, wie sie von Paulus und seinem Kreis gefaßt wurde und sich im Verlauf der christlichen Geschichte zur Idee des geistig-weltlichen Reiches ausgeweitet hat [1]). Die Idee des corpus mysticum ist nicht völlig neu aus den Gedanken des Paulus entsprungen; der Boden dafür war vorbereitet durch die hellenistische Idee vom Himmelsmenschen und seine Einverleibung in den Kosmos und vor allem durch die Lehre vom zweiten Adam: Christus als der zweite Adam wird analog wie dieser als der Stammvater eines Geschlechts, aber nicht im fleischlichen, sondern im geistigen Sinne vorgestellt; die Stammesidee wirkt also in der Lehre vom Leib Christi nach und erleichtert den Übergang zu der mystischen Idee des Paulus von der Beschlossenheit aller Christen im Leib des Christus [2]). Wenn wir von historischen Voraussetzungen absehen und die paulinische Lehre für sich betrachten, bezogen auf unser Schema des Leib-Seele-Geist-Problems, so müssen wir zu seinem Verständnis die Zahl der Grunderfahrungen um e i n e vermehren, die religiöse Erfahrung des Paulus vom Leib Christi wie er ihn in der Vision auf dem Weg nach Damaskus vor sich sah: als Lichterscheinung, aber die leiblichen Züge des historischen Jesus an sich tragend. Aus dieser visionären Erfahrung, im Zusammenhalt mit den Erfahrungen,

[1]) Zum folgenden siehe im ganzen die ausgezeichnete Monographie von T r a u g o t t S c h m i d t, Der Leib Christi (*Σῶμα Χριστοῦ*). Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken, 1919, der wir uns in allem Gegenständlichen anschließen. Siehe ferner die neue Monographie von G e o r g e s S t a f f e l b a c h, Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus. (Freiburger Theologische Studien, Heft 34.) 1932: S. 117 f. findet sich eine sehr gute Bibliographie zu unserem Problem unter der Überschrift »Die Christusverbundenheit nach dem heiligen Paulus (Die mystischen Elemente in den Schriften Pauli)«.

[2]) Für die Frage der Anknüpfung an stammstaatliche Ideen und Kulte wäre vor allem das Abendmahl zu betrachten: »Paulus selbst gibt uns hier die A n a l o g i e n a u s d e r R e l i g i o n s g e s c h i c h t e an die Hand. In den antiken sakramentalen Mahlzeiten ist ein Hauptmittel der Vereinigung mit der Gottheit das Essen und Trinken. Eine Fülle von Beispielen findet sich in der primitiven Religion, die gerade auch in den hellenistischen Mysterien ihr kräftiges Leben führte. Die Verwandtschaft zwischen Christlichem und Heidnischem ist in der Tat so groß, daß Justin, der Märtyrer (Apologie I 54, 66) das Mahl der Mithras-Gläubigen als eine teuflische vorausgenommene Nachäffung des Abendmals brandmarkte. Sollte nun nicht in Paulus unter dem Einfluß der in seiner heidnischen Umgebung herrschenden Sakramentsvorstellungen der uralte Glaube an die Vereinigung mit der Gottheit durch Essen und Trinken lebendig geworden sein?« (Artikel »Abendmahl« in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart.)

auf denen die irdische Anthropologie aufbaut, ergeben sich die spekulativen Fragen der Lehre des Paulus.

Der Mensch besteht aus Leib und Seele, aus Soma und Pneuma [1]); als Wechselbegriff für Soma steht Sarx zur Verfügung, das Fleisch, so daß der Mensch auch aus Fleisch und Seele bestehen kann [2]); Soma und Sarx werden aber nicht nur als Wechselbegriffe verstanden, sondern Sarx kann auch den Stoff bezeichnen, aus welchem das irdische Soma besteht [3]); der Begriff Soma gewinnt so die Bedeutung einer Form, in die verschiedene Stoffe eingehen können, — nicht nur die Sarx. Ferner kann Soma seine Bedeutung ausweiten und nicht nur den Leib im Gegensatz zum Pneuma bezeichnen, sondern die Person eines Menschen als ein Gesamtwesen [4]). Und schließlich kann Soma Gegenbegriff zu Pneuma werden, nicht in der Bedeutung des Gegensatzes von Außen und Innen am irdischen Menschen, sondern als eines irdischen Wesens zu einem überirdischen — Pneuma ist terminus technicus für Dämon oder Engel [5]). Damit eröffnet sich eine neue Bedeutungsreihe der Begriffe in einer Lehre von unirdischen Wesen, im Gegensatz zu einer irdischen Anthropologie.

Die Pneumata, Dämonen oder Engel sind nicht Geister in der Bedeutung eines Differentialbegriffes gegen den irdischen Leib, sondern vollständige geistleibliche Wesen einer anderen Seinsklasse als der irdischen. Ein Pneuma ist nicht ein stoffloser Geist, sondern ein stoffliches Wesen mit einem Soma, nur daß dieses Soma nicht aus Sarx, dem Fleisch besteht, sondern eben aus dem Pneuma, einem luftartigen, hauchartigen Stoff. Innerhalb des pneumatischen Wesens und besonders für Christus wird weiter unterschieden in Leibstoff und Geist. Christus, wie er in der Vision auf dem Weg nach Damaskus erschien, hatte einen Lichtleib, einen Leib, der aus einem Lichtstoff bestand, der Doxa. Und sein Pneuma ist nicht das eines beliebigen Dämons, sondern das göttliche Pneuma, Heiligkeitspneuma — Doxa und Heiligkeitspneuma entsprechen dem irdischen Soma und Pneuma [6]).

[1]) Siehe z. B. 1. Kor. 5, 3, wo Paulus von sich sagt: *ἐγὼ μὲν γάρ, ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι . . .*

[2]) Z. B. Röm. 7, 25: *Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῖ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.*

[3]) In Kol. 2, 11; 1, 22 ist die Rede von *σῶμα τῆς σαρκός.*

[4]) Z. B. 1. Kor. 6, 15: *οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν.*

[5]) Vgl. dazu S c h m i d t, l. c. S. 11 ff.

[6]) Vgl. dazu S c h m i d t, l. c. S. 20 ff. Es handelt sich hier um Bedeutungskomplikationen und -feinheiten, die auch von S c h m i t t nicht in allen Einzel-

Aus den beiden Voraussetzungsreihen der irdischen Anthropologie und der göttlichen Wesenslehre ergeben sich die Grundfragen der christlichen Gemeindelehre, die wir wieder nur im schematischen Grundriß zeichnen. Schon der irdische Jesus war nach der Erfahrung der Gemeinde Gottmensch, d. h. es wohnte ihm der göttliche Geist inne, er hatte außer dem irdischen Pneuma, das ihm als Menschen zukam, auch das Heiligkeitspneuma, und in gleicher Weise wie im irdischen Anthropos wohnt das göttliche Pneuma in den Gemeindegliedern, die an Christus Anteil haben — auch sie haben ein Heiligkeitspneuma neben dem irdischen, es stellt die Gemeinschaft mit Christus her, es ist das Pneuma, das

---

heiten in ihrer wechselseitigen dialektischen Bedingtheit erfaßt wurden, da ihm das uns zur Verfügung stehende Untersuchungsschema fehlte. Die deutschen Übersetzungen geben kaum einen Begriff davon und ich setze daher einige der wesentlichen Stellen hierher, die zeigen, daß Paulus wie kein anderer Denker die Fülle der Bedeutungsmöglichkeiten, da er sie nicht in ein rationales System zu bringen versuchte, ausbreitete. 1. Kor. 15, 44: *εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν*. In der Gegenüberstellung des psychischen und des pneumatischen Soma kann sowohl eine Bezeichnung des Soma gemeint sein, das jeder Psyche oder dem Pneuma als Gefäß dient, wie auch Soma in der Bedeutung von Person, die nach ihrem wesentlichen Teil benannt wird, wie auch vielleicht eine Bezeichnung des Leibes seinem Stoffe nach. (Die lateinische Übersetzung gibt corpus animale und spiritale; Luther übersetzt natürlicher und geistlicher Leib.) Für die Beziehung von Pneuma und Doxa sind zu vergleichen 1. Kor. 15, 44: *σπείρεται σῶμα ψυχικόν ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν*, wo psychischer und pneumatischer Leib einander in der Weise gegenübergestellt werden, daß die animalische Zeugung der Ursprung des psychischen, die Auferstehung der Ursprungsakt des pneumatischen Leibes ist, mit V. 43: *σπείρεται ἐν ἀτιμία, ἐγείρεται ἐν δόξῃ*, wo Atimie und Doxa die beiden Bereiche bezeichnen, in denen der Ursprungsakt entweder ein psychisches oder ein pneumatisches Soma hervorbringt. Die Doxa nennt den allgemeinen Status eines pneumatischen Leibes: die Herrlichkeit, die Majestät oder den Glanz des göttlichen Reiches. Der Leib Christi, der in diese Herrlichkeit eingegangen ist, kann darum, wie Phil. 3, 21 ihn nennt, ein *σῶμα τῆς δόξης* sein. Die lateinische Übersetzung spricht, wenn Doxa das Reich Gottes im allgemeinen bezeichnet, von der gloria, wenn sie näher den Leib bezeichnet, von der claritas corporis. Der Doppelsinn von Doxa, die einmal einen Seinsbereich bedeutet, das andere Mal ein individuelles Sein in diesem Bereiche, ermöglicht in der Verbindung mit Doxa die weitere Bedeutungsmannigfaltigkeit eines Soma, eines Leibes, der aus Doxa besteht und darum Gefäß des Pneuma sein kann, und des Soma in der Bedeutung von Person, die ihren Status im Bereich der Doxa hat. Insofern die Doxa den Leibstoff bezeichnet, ist sie das Gefäß des Pneuma, und zwar nicht des irdischen Pneuma, das jeder Mensch hat, sondern des Heiligkeitspneumas; im Anfang des Römerbriefes nennt sich Paulus berufen: *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δανὶδ κατὰ σάρκα τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*. Das Heiligkeitspneuma tritt hier in Gegensatz zur Sarx; die beiden Begriffe bezeichnen die entscheidenden Teile des irdischen und überirdischen Gesamtwesens.

den irdischen Leib abstreifen und dereinst als unverweslicher auferstehen wird. Für den Einzelnen und für die gesamte Gemeinde in ihrem Verhältnis zu Christus ist damit ein Feld möglicher Konstruktionen vorgezeichnet, das Paulus nach allen Richtungen hin abschreitet. Der nächste Vermittler zwischen Gemeinde und Christus ist das Pneuma. Jeder Einzelne und die ganze Gemeinde leben »in Christus« und Christus lebt »in ihnen«. Sie sind mit ihrem Pneuma in das des Christus eingetaucht und das Pneuma Christi lebt in jedem Einzelnen und in der gesamten Gemeinde [1]). Hier liegt einer der wesentlichen Unterschiede zwischen der Christuslehre des Paulus und der allgemeinen Dämonologie seiner Zeit. Ein Dämon, ein Pneuma konnte in einem einzelnen Menschen wohnen; oder auch mehrere Pneumata konnten von ihm Besitz ergreifen; das Auszeichnende des göttlichen Pneumas Christi ist sein Pleroma, die Fülle, in der es sich in einer Vielzahl von Menschen ausbreitet und das einigende Band der Gemeinde wird [2]).

Neben der Idee der Verbundenheit der Gemeinde im Pneuma Christi steht die Idee, die sich auf die Verbindung durch das Soma bezieht. Während in der Pneumalehre die Persönlichkeit sich zu verflüchtigen droht in einem unpersönlichen Geist, der seine Wirklichkeit nur in den irdischen Einzelpersonen der Gemeindeglieder hat, wird durch die Somalehre das Pneuma Christi als persönliches einheitlicher abgehoben gegenüber der Gemeinde, die das Soma des erhöhten Christus, des Himmelsmenschen ist. Christus als der erhöhte ist zugleich irdisch gegenwärtiger und zwar hat er einen irdischen Leib, eben die Gemeinde als das Gefäß seines göttlichen Pneuma, ähnlich wie das Heiligkeitspneuma schon im irdischen Christus wohnte. Wir haben also drei Begriffe vom Leib Christi zu unterscheiden: das Soma des Gekreuzigten, die Doxa des Erhöhten und das mystische Soma, die Gemeinde, in dem der Erhöhte irdische geschichtliche Wirklichkeit hat [3]). Während in dieser Idee das Pneuma Christi gegenüber seinem Leib, der Gemeinde, distanziert wird und sich von hier die grundsätzliche Möglichkeit einer Ordnung des irdischen Reiches unter dem Bild des Leibes ergibt, wird in den Epheser- und Kolosserbriefen der Begriff des Leibes etwas anders gesehen. Um die Persönlichkeit Christi als Quellpunkt der Gnade vor dem Zerfließen

---

[1]) Siehe die ausführlichen Darlegungen bei Schmidt, l. c. S. 72 ff., 147 ff.
[2]) Schmidt, l. c. S. 95, zum Pleroma insbesondere S. 180 ff.
[3]) l. c., besonders S. 206 ff.

in der Gemeinde zu bewahren, wird Christus das »Haupt« der Gemeinde genannt, also als einer der Bestandteile des Soma verstanden. Zugleich aber wird in diesen Briefen das Haupt zum Leib distanziert als das Lenkende und unter Soma nur der Leib *ohne* das Haupt verstanden — wie in Kol. 1, 18: »Er ist das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeine« — ein Satz, dessen Leibbegriff durch *V. 24 des gleichen Kapitels näher erläutert wird:* »Nun freue ich mich in meinem Leiden, da ich für euch leide und erstatte an meinem Fleisch, was noch ermangelt an Trübsalen in Christo, für seinen Leib, welcher ist die Gemeine.« Die Distanzierung des Hauptes zum Leib wird völlig deutlich in 2, 19, in der Rede vom Haupt, »aus welchem der ganze Leib durch Gelenke und Fugen Handreichung empfähet und aneinander sich hält und also wächst zur göttlichen Größe«. Das Haupt ist ein Bild für den lenkenden *und zusammenhaltenden Geist*, das deutlicher als der unsinnliche Begriff des Pneuma die Einheit der verbindenden Kraft versinnbildlicht. Die Selbständigkeit von Christus und Gemeinde gegeneinander erfährt in der einen Gruppe von Ideen deutlichere Ausprägung als in der anderen, in der die Identität der beiden stimmungsmäßig im Vordergrunde steht [1]). *Wenn ich mir* als Nichtfachmann in diesen philologisch und sachlich ungemein schwierigen Fragen eine Meinung erlauben darf: so ist es völlig sinnlos, *in dem Spekulationengewebe* eines so scharfsinnigen Mannes wie Paulus, der so gut wie alle Spekulationsmöglichkeiten, die sich aus seinen Voraussetzungen ergeben, zur Wirklichkeit werden ließ oder zumindest streifte, nach einer »widerspruchsfreien« Lehre zu suchen, wie manche Theologen es tun. Es wird grundsätzlich möglich sein, in den *Gedanken des Paulus sämtliche* Widersprüche aufzuweisen, die im Gefüge des spekulativen Feldes angelegt sind (und die wir keineswegs alle berührt haben). Sinnvoll ist es nur, aus dem Gespinst einen Kern herauszuholen, der sich als der eigentümlich paulinische etwa im Vergleich mit der theologisch-spekulativen Haltung des Hebräerbriefes erweist, wie Dempf es getan hat [2]): den Willen und die Richtung auf die Idee eines gegliederten Reiches, die in weiterer Entfaltung die gesamte geschichtliche Fülle des *Imperiums in sich* aufnehmen konnte.

[1]) Zur Frage des Bildes von Christus als der Kephale des Leibes siehe l. c. S. 168 ff. und die dort angegebene Literatur. Zur Frage der Identität von Christus und Gemeinde *und ihrer* gleichzeitigen Distanzierung passim, besonders S. 147.

[2]) Dempf, Sacrum Imperium, Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, 1929, S. 72 ff.

Die Ausgliederung des Leibes Christi, wie Paulus sie lehrt, ist bekannt. Ich verweise nur auf Eph. 4, 11—12: »Er hat etliche zu Aposteln gesetzt, etliche aber zu Propheten, *etliche zu Evangelisten*, etliche zu Hirten und Lehrer, daß die Heiligen zugerichtet werden zum Werk des Amts, dadurch der Leib Christi erbauet werde.« Der *Bau des Leibes Christi* ist das Werk, das den Heiligen, den Mitgliedern der Gemeinde übertragen ist, und das verwirklicht wird dadurch, daß jeder das ihm zukommende Amt kraft der besonderen von Christus ihm verliehenen Gabe ausübt. Ausführlicher und bestimmter in der Rangordnung ist die Stelle 1. Kor. 12, 27—28: »Ihr aber seid der Leib Christi und *Glieder*, ein jeglicher nach seinem Teil. Und Gott hat gesetzet in der Gemeine aufs erste die Apostel, aufs andere die Propheten, aufs dritte die Lehrer, darnach die *Wundertäter, darnach die Gaben*, gesund zu machen, Helfer, Regierer, mancherlei Sprachen.« Und das gleiche Kapitel führt den Gedanken der Einheit in der Mannigfaltigkeit durch alle leib-seelischen und geistigen Bindungen der Gemeinschaft durch: »Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist« — spricht von der Einheit des Pneuma, das sich in die Charismata zerlegt (V. 4); »Es sind mancherlei Ämter, aber es ist ein Herr« — spricht von der Ausgliederung der Diakonien, der Ämter unter dem einen Herrn, dem Leistungsgefüge (V. 5); — und V. 6 nennt die mancherlei wirkenden Kräfte, die Energemata, die alle nur die eine wirkende Kraft Gottes sind. Und *schließlich V. 12: »Denn gleich wie ein Leib ist und hat doch viel* Glieder, alle Glieder aber eines Leibes, wiewohl ihrer viel sind, sind sie doch ein Leib: also auch Christus.« Charisma, Dienst, lebendige Kraft, leibliche Gliedhaftigkeit sind die Weisen der Besonderung des Einen Ganzen, der Person Christi. Die Gliederung ist soweit ins Einzelne durchgeführt, daß sie in der Tat sich neuen historischen Situationen anpassen und neue Charismata und Ämter in sich aufnehmen kann. Aus der tausendfältigen Fülle dieses Prozesses der Erweiterung der *paulinischen Gemeinde zu* der Einheit der Christenheit, in der Kirche und Staat nur zwei Ämter unter Christus dem Priesterkönig sind, sei noch die grundwichtige Angleichung der christlichen Fides an die Gefolgschafts- und Lehenstreue, die Angleichung des priesterlichen Offiziums an das weltliche Ministerium genannt [1]). Das Königsamt wird als eines der Charismata neben andere gestellt. »Hinkmar von Reims

[1]) Dempf, l. c. S. 136.

ordnet das königliche Sondercharisma nach alttestamentlichem Vorbild in die Reihenfolge der Salbungen ein: sacerdotes, reges, prophetae et martyres« [1]). In der Benediktion zur Krönungsfeier Karls II. von 869 ruft Hinkmar Gott an, der »den Herrscher einreihen soll unter die charismatisch ausgezeichneten Glieder des corpus mysticum, Priester und Könige, Propheten und Martyrer, die durch fides, durch Treue und Glauben gesiegt und die Gerechtigkeit und die Verheißungen erlangt haben« [2]). Die Anordnung der Charismaten folgt einem ähnlichen Grundsatz wie die von Paulus gegebene Reihung, nur unter Aufnahme neuer historisch notwendig gewordener Glieder der Reihe.

Aus der Analyse ist es klar geworden, daß sich die christliche Gemeinschaft ebensowenig in einer Leibidee erschöpft, wie der antike Stammstaat. Die Leibidee ist jeweils eine im Gesamtbau der Gemeinschaft mitwirkende Idee. In den griechischen Ideen von Geschlechtern und Phratrien knüpft die Gemeinschaftsidee unmittelbar an engere oder weitere animalische Ideen der Generationenfolge und -verzweigungen an und löst sie von diesem Untergrund so weit, daß die charakteristischen »Fiktionen« entstehen, d. h. Verwachsungen von Gemeinschaftsideen, in denen die Leibidee nicht aufgegeben wird, obwohl die reale Grundlage verschwunden ist. In der Idee des corpus mysticum ist die Grundlage im Animalischen auch nicht völlig verlassen — ohne das Mitschwingen der Vorstellung vom zweiten Adam, vom zweiten Menschen als dem Stammvater einer neuen Menschheit wäre sie kaum in gleichem Maße resonanzkräftig gewesen. Aber ihr Hauptgehalt stammt aus anderen Erfahrungsquellen — aus den sich widersprechenden und doch im unmittelbaren religiösen Erlebnis sich wieder vertragenden Erfahrungen von der doppelten Wesenheit des historischen Jesus als eines irdischen und zugleich überirdischen Menschen, von einem Menschen aus irdischem Soma und irdischem Pneuma, und einem erhöhten aus Doxa und Heiligkeitsgeist. Die Idee des mystischen Leibes ist darum weltenfern von irgendwelchen biologischen oder organischen Gemeinschaftslehren unserer Zeit, aber sie ist kein Bild, kein bloßer Vergleich, sondern eine reale Idee. Sie kann, da sie nicht an objektive animalische Zusammenhänge anknüpft, nicht in den »Fiktions«-charakter der stammstaatlichen Idee abgleiten, aber sie kann durch Leibideen des stammstaatlichen Typus ständig bedroht

[1]) l. c. S. 148. [2]) l. c. S. 150.

und in ihrer Kraft bis zur Auflösung geschwächt werden. Durch die ganze Dauer der Wirksamkeit dieser Idee zieht daher der Kampf mit der Idee des Geblütsrechts. Das Charisma und Diakonat im corpus mysticum hängt grundsätzlich nicht mit der Blutserbfolge zusammen; die Erblichkeit des Amtes, im besondern des Königtums ist aber politisch von größter Bedeutung für die Stellung des Herrschers und die Wahrung der Unabhängigkeit gegenüber Personen, von denen die Zuerkennung des Charisma und der Amtsfähigkeit abhängt. Diese Seite der Kämpfe um Erblichkeit und Wahl hat D e m p f in seinem großen Werk ausführlich behandelt.

Von den »Ursachen« der Zerstörung des corpus mysticum zu sprechen, ist ein fragwürdiges Unternehmen, denn man kann nicht entscheiden, ob neue Gemeinschaftsideen und ihr Wachstum die Ursachen für die Verdrängung der alten waren oder ob ein Ermüden der älteren Idee den Raum schuf, in dem neue, die sonst eingegliedert worden wären, sich selbständig ausbreiteten. Wir können nur beschreibend feststellen, daß in der Tat die Einheit des christlichen Reiches immer blasser wird — ein Prozeß, der noch andauert — und zurücktritt vor den neuen nationalstaatlichen Einheiten, die sich immer schärfer aussondern. Zur Zeit Bodins war trotz der Idee der nationalstaatlichen Fürstensouveränität die Reichseinheit noch erhalten in der Ehrenprärogative, in der Papst und Kaiser vor dem französischen König rangierten. In der Idee Ludwigs XIV. von seinem Königtum ist eine innerstaatliche Stufenordnung schon klar durchgebildet, in der die Ämterorganisation in der Spitze des Königs zusammenläuft, der seinerseits sein Amt von Gott herleitet. Am Ende des 18. Jahrhunderts ist der Begriff des natürlichen Organismus soweit durchgebildet, daß er auf den Staat übertragen werden kann, daß der Staat wie ein Lebewesen sein Bildungsprinzip im Innern trägt, er also aus der mystischen Leibeinheit völlig gelöst ist [1]). Der Vorgang der Aussonderung und Abschließung der Gemeinschaft müßte für alle Stufen des sozialen Aufbaues und in allen Schichten des Anthropos durchgeführt werden. Wir haben eben die Aussonderung des Herrscheramtes aus dem christlichen Reich angedeutet, die in Friedrichs des Großen Idee vom König als dem Diener

[1]) Die Ausbildung des Organismusbegriffes im 18. Jahrhundert und die Folgen für die Staatslehre habe ich in meinen in der Einleitung erwähnten Studien zur Geistesgeschichte der Rassenidee näher verfolgt.

seines Staates wohl vollendet ist; die Entwicklung des Proletariates und der Idee einer Arbeiterklasse gehört schon nicht mehr in diesen Zusammenhang, da sie sich zeitlich fast gänzlich jenseits der Idee des Leibes Christi vollzieht (wenn auch ihr demokratischer Gehalt, ihr Glaube an das Absterben des Staates und die Ankunft eines letzten Reiches ein Weiterleben christlicher Idee ist). Für das Bürgertum (in Frankreich) hat Groethuysen in seiner Monographie den Prozeß der Lösung und der Auseinandersetzung mit der Soziallehre des Christentums geschildert: das christliche Weltbild mit seiner Ordnung der Charismaten und der menschlichen Typen, der Reichen und Mächtigen und der Armen, in seiner Gliederung in die Ämter und das Volk, hat keine Vorsorge für den Bürger getroffen. »Der da in Glanz und Reichtum lebt, und der, welcher sein Leben in Armut und Elend verbringt, beide sind sie Persönlichkeiten der christlichen Legende; beide gehören sie in gleicher Weise der Welt des katholischen Glaubens an ... Er mag arm oder reich, Sünder oder Heiliger sein, irgendwie hat er seine Stelle in der Dramatik des christlichen Gedankens und erfüllt seine Bestimmung in einer Welt der Spannungen und Kämpfe.« — »Wenn es nun aber eine ganze Klasse von Menschen gibt, die weder arm noch reich sind, noch irgendeinen der großen Gegensätze in sich verkörpern, die für das menschliche Leben auf Erden bezeichnend sind, wie läßt sich dann noch ihr Sinn und ihre Bedeutung im Weltganzen bestimmen?« — »So etwa dürfte sich das Problem des Verhältnisses des Bürgerstandes der Neuzeit in Frankreich zu der Sozialwelt der katholischen Kirche für den stellen, der von den Anschauungsweisen eines Bossuet ausgeht und von hier aus Sinn und Bedeutung des bürgerlichen Lebens innerhalb des gesellschaftlichen Ganzen zu bestimmen sucht«[1]). Das Bürgertum steht aber zu der Idee der christlichen Gemeinschaft in einem anderen Verhältnis als die sozialen Mächte, die in früheren Jahrhunderten der umfassenden Einheit »einverleibt« wurden. Es kommt nicht wie diese einer solchen Einverleibung als einer Eingliederung in die Gemeinschaft des abendländischen Geistes mit Bereitschaft entgegen, denn es bewegt sich schon in einer Atmosphäre weltlichen Geistes der Wissenschaft und Sozialethik, es wächst im neuen Nationalstaat als eine seiner ökonomisch wichtigsten Stützen heran, und es hat eine eigene sich selbst genugsame Lebensform entwickelt, die in wirtschaftlicher Beziehung sich den alten Mächten vielfach gleich oder überlegen fühlt. Das geistige und wirtschaftliche Prestige der traditionellen Hauptglieder des corpus mysticum, von Klerus und Adel, ist nicht mehr so überwältigend, daß es die neue eigenwüchsige Lebensform noch aufsaugen und umwandeln könnte[1]). Es vollzieht sich vielmehr der umgekehrte Prozeß, daß die Idee der Solidarität unter den Gliedern der christlichen Gemeinde zu einer Idee innerhalb des weltlichen nationalen Zusammenhanges wird. Vom corpus mysticum bleibt der imperiale Anspruch einer Gemeinschaft verbundener Glieder; aber die Gemeinschaft selbst ist ihren bewegenden Kräften nach nicht eine menschheitliche, sondern eine nationale. Die Möglichkeit öffnet sich, daß neue Leibideen im Leben der Gemeinschaft an die Stelle der alten des corpus mysticum treten, und sie tun es, je nach den innerpolitischen Anlässen, der Erweiterung des Geschichtsbildes und der Kenntnisnahme von Rassenunterschieden und ihrer Wirksamkeit in der Geschichte und je nach dem Verhältnis zur nationalen Idee, zu

[1]) Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, II. Band: Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum, Halle 1930, S. 9 f.

[1]) Der beste Beleg für die neue mittelständisch-bürgerliche Lebensform, für ihre Gesinnung eines selbständigen mittleren Status, gleich weit von Armut und irdischer Größe, scheinen mir die ersten Seiten von Defoes Robinson Crusoe mit ihrem Hymnus auf den Mittelstand. Hier findet sich an einer Stelle zu einem Typenbild abgerundet, was Groethuysen auf Grund seines reichen Materiales für Frankreich behauptet. Die Beschreibung Defoes deckt sich bis in die Wahl der Worte mit den Analysen von Groethuysen; der Vater Robinsons spricht zu seinem Sohn: »It was men of desperate fortunes on one hand, or of aspiring superior fortunes on the other, and who went abroad upon adventures, to rise by enterprise, and make themselves famous in undertakings of a nature out of the common road; that these things were all either too far above me, or too far below me; that mine was the middle state, or what might be called the upper station of Low Life, which he had found, by long experience, was the best state in the world, the most suited to human happiness, not exposed to the miseries and hardships, the labour and sufferings of the mechanic part of mankind, and not embarrassed with the pride, luxury, ambition, and envy, of the upper part of mankind. He told me, I might judge of the happiness of this state, by this one thing; viz. that this was the state of life which all other people envied; that kings have frequently lamented the miserable consequences of being born to great things, and wished they had been placed in the middle of the two extremes, between the mean and the great; that the wise man gave his testimony to this, as the just standard of true felicity, when he prayed to have neither poverty nor riches.« Die Beschreibung wird noch eine weitere Seite lang fortgesetzt. Zu vergleichen ist auch der wenig bekannte 3. Band von Robinson Crusoe, ein moralphilosophischer Traktat, der die ethischen Maximen zusammenfaßt, zu denen die zwei Abenteuerbände als Durchführung in konkreten Situationen gedacht sind; besonders das 2. Kapitel »An Essay upon Honesty«.

der sie unter Umständen in Gegensatz treten. Darüber wurde das Grundsätzliche schon in der Einleitung gesagt und zugleich auch die Begründung dafür gegeben, daß wir uns im folgenden, wenn wir die Leistung der Rassenidee für den Aufbau der Gemeinschaft betrachten, uns vorwiegend mit deutschen Erscheinungen zu befassen haben.

4. KAPITEL: DIE IDEE DER PARTIKULÄREN GEMEINSCHAFT.

Der Ideenraum, in dem mit der Auflösung von Pneuma und Soma Christi die neuen Leibideen sich ausbreiten können, ist die geistige Einheit des Volkes und, das Volk als politische Einheit gesehen, die Nation. Ich habe am Ende des vorigen Kapitels angedeutet, daß der Übergang von dem einen Ideengeflecht zum andern sich nicht in der Weise abspielt, daß das eine an die Stelle des anderen tritt, es völlig ersetzt, so daß vom früheren keine Spur übrig bleibt. Vielmehr dauern wesentliche Ideengehalte der früheren Periode weiter und verbinden sich mit der neuen Volksidee zu einer neuen Einheit. Wir greifen diesen Prozeß der Lösung und Neufügung an der Stelle auf, an der die umspannende Reichsidee mit der verendlichten Idee der Gemeinschaft in den schärfsten Konflikt gerät und die Einheit eines gesellschaftsphilosophischen Systems, trotz der gewaltigen konstruktiven Kraft seines Schöpfers zu sprengen droht, im Denken Fichtes.

In Fichtes Denken geraten die Grunderfahrungen, die geschichtlichen Daten, die er in sein System einbauen will und die Ideen, an deren Wende er steht, so hart aneinander, daß das Wunder ihrer Vereinigung bei jeder neuen Lektüre von Fichtes Werken von Neuem überwältigt. Als allgemeiner Rahmen bleibt bei ihm die Kantische Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht bestehen. Die Menschheit ist ein Ganzes, das sich in unendlichem Fortgang weiter entwickelt; das Menschengeschlecht ist ins Unendliche verbesserungsfähig und kann seinen Geist immer höher fortbilden. Aus diesen Grundsätzen ergeben sich eine Reihe von Fragen, die schon Kant aufgeworfen und die Schiller in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen weitergebildet und zum Teil beantwortet hat [1]: wenn die

[1]) Für die Einzelheiten muß ich auch hier wieder auf meine ideengeschichtlichen Untersuchungen verweisen.

Menschheit als Ganzes fortschreitet und nur in ihrem Endzustand vollendet ist, welchen Sinn hat das einzelne Leben, das notwendig so unvollkommen bleiben muß? Diese Frage findet bei Fichte mehrere, voneinander ziemlich unabhängige Antworten. Fürs erste wird die Idee des unendlichen Fortschrittes, der unendlichen Verbesserungsfähigkeit der Gattungsvernunft, an deren Vollendung der Einzelne nolens volens mitarbeiten muß, von Fichte nicht mit der Zähigkeit Kants festgehalten; an die Stelle des Fortschrittes schiebt sich, wo das Problem des Einzelnen auftaucht, wiederholt (unversehens?) die Vorstellung von einem unendlichen Werden der Menschheit, o h n e daß dieses Werden ein Z i e l hätte. Der einzelne Mensch ist unmittelbar Gefäß des göttlichen Willens und Glied des göttlichen Reiches, indem er aus dem Geist Gottes in Freiheit sein Leben führt; er ist nicht ein gebrauchtes und vielleicht mißbrauchtes Werkzeug, sondern er hat seine Stelle im göttlichen Weltplan, die nur ihm zukommt und von keinem anderen ausgefüllt werden kann. Seine Leistung im ewigen Werden des Ganzen ist unersetzlich durch die eines anderen Menschen und trägt ihren Sinn in sich. Das spekulative Feld wird damit in seiner ganzen Breite überschaubar. Denn damit, daß die Stelle des Einzelnen singular, unersetzlich für den Aufbau des Ganzen wird, ist das Ganze nicht minder ein Überragendes, Sinnreicheres, in dem dieser Einzelne nur von Bedeutung neben anderen ist. Wie kann es ihn befriedigen an diesem Reich mitzuschaffen, das er in seiner Fülle nicht erleben kann? Fichte kann darum die andere Spekulationslinie, die zur persönlichen Unsterblichkeit führt, nicht entbehren. Das Menschengeschlecht soll das Reich Gottes erbauen und dieser Bau ist der Sinn des ewigen »Sichmachens«, das wegen Geburt und Tod nie abreißt — aber das Ziel ist für jeden Einzelnen und für das Ganze ein höheres Leben, in dem es kein Werden mehr gibt, sondern alles verharrt in einem zeitlosen Sein. An dieser Sicherung des Sinnes des einzelnen Lebens ist es aber noch nicht genug; es wird nicht nur durch das höhere Leben der Person und des Gesamtreiches gegen Entwertung geschützt, sondern ganz unabhängig von der Idee der Leistung, ob sie nun in einem unendlich werdenden oder einem unendlich sich vervollkommnenden Reiche vollbracht wird, bekommt das einzelne Dasein einen diesseitigen Sinn. Für Schiller war die Person Goethes das große Bild, das in einer zerrissenen Zeit und in der

Kantischen spekulativen Situation ihn der Möglichkeit eines in sich geschlossenen, sinnhaften, gegenwärtigen von der künftigen Entwicklung der Menschheit unabhängigen Daseins versicherte [1]). Für Fichte hat die gleiche Bedeutung als »Bild« die Person Jesu. Er ist der »Stifter« des Reiches Gottes geworden, indem er sein erster »Bürger« wurde. Das Reich Gottes wird erbaut, indem alle menschliche Freiheit sich in Gott ergibt und so die Welt schafft, in der Gott allein das Prinzip aller Tätigkeit ist. Das unmittelbare Verhältnis zu Gott, im Gegensatz zu dem die »Alte Welt« beherrschenden Prinzip eines mit absoluter Willkür das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen ordnenden Gottes, mußte in einem historischen Menschen Anschauung werden, auf daß er nach dem Vorbild seines Seins das himmlische Reich stifte. Es bedurfte eines ersten Gottgesandten, um das Bild »dieser Bestimmung des sich Ertötens und Hingebens« zu schaffen, nach dem als Vorbild die anderen Menschen aus eigener Kraft ihr Leben bestimmen können. Sie werden durch die Hingabe ihrer Freiheit in der Nachfolge Christi zu Menschen aus Gott und gewinnen damit unmittelbar den Sinn ihres Daseins.

Wir geben einige weitere Stufen der Skala von Übergängen, in denen das Leben des Einzelnen immer mehr in sich abgeschlossen, verendlicht wird. 1. »Menschheit ist nichts, denn diese mit dem göttlichen Willen übereinstimmensollende Freiheit« [2]). Alle Menschen sind gleich, was ihre Freiheit betrifft; das Christentum sei das Evangelium der Freiheit und Gleichheit im metaphysischen Sinn, der Freiheit auch im politischen. Da jeder Mensch auf die gleiche Weise berufen ist, den göttlichen Willen durch Freiheit darzustellen, hängen alle ohne Ausnahme auf die gleiche Weise mit der Gottheit zusammen; keiner ist von der gleichen Gnade ausgeschlossen, keiner ist sündig und verworfen. 2. Trotz dieser grundsätzlichen metaphysischen Gleichheit sind die Menschen im historischen werdenden Reich Gottes nicht alle gleich. Denn zu der Aufgabe des Menschen gehört die Unterwerfung der Natur unter den »Begriff« und zu dieser Arbeit sind nicht alle Menschen gleich mit Verstandesgaben ausgerüstet; infolge der Ungleichheit wird sich eine Gliederung der Menschheit in Herrschende und Gehorchende ergeben; die Singularität des

[1]) Siehe die vorige Anmerkung.

[2]) Fichte, Staatslehre von 1813, WW, IV, 523. (Seitenangaben nach der Ausgabe der Werke, die I. H. Fichte besorgte; Zitate nach der Ausgabe der Philosophischen Bibliothek.)

einzelnen Menschen im Reich Gottes ist nicht als metaphysische Singularität gemeint, sondern als funktionale in der Werksordnung. Nach einem »Naturgesetz« sind die Anlagen verschieden und das Naturgesetz müsse von allen Beteiligten als eine Fügung Gottes angesehen werden, so daß die Herrschenden, wenn sie befehlen, dies als Untertanen Gottes tun, die Gehorchenden, wenn sie gehorchen, nicht ihrem Herrn, sondern dem aus ihnen sprechenden Willen Gottes gehorchen. Wir sehen: wenn von dieser naturgesetzlichen Ungleichheit der Menschen der Glaube an die göttliche Fügung weggenommen und als Naturursache der Leib eingesetzt wird, haben wir das Schema der Rassentheorie. 3. Fichte selbst ist schon einen ansehnlichen Schritt in dieser Richtung gegangen, indem er die Mituntertanschaft der Reichen im Geiste und ihren Dienst beim Bau der göttlichen Welt umkehrte in die Idee, daß diese Menschen die Ziele seien, um derentwillen die Welt und die übrige Menschheit bestehen. Eine brutale Romantik des großen Mannes schlägt gelegentlich durch, die sachlich sich ungefähr mit Nietzsches Anschauung vom Staat zur Zeit der Geburt der Tragödie deckt [1]), aber nicht wie die Nietzsches aus anschauender, fast ästhetisch kühler Haltung gegenüber einem gewaltigen, wenn auch erschreckenden Schauspiel stammt, sondern aus der Bosheit und dem Hochmut des intellektuellen Täters. »Es lassen einzelne Menschen in der Weltgeschichte sich nennen, die den Wert von Millionen anderer überwiegen. In äußerst wenigen spricht die Gottheit sich unmittelbar aus; diese sind es, in welchen und um welcher willen die Welt eigentlich da ist. Die Menge ist dazu da, um diesen zum Werkzeuge zu dienen, und auch dieser Teil macht bei weitem die geringere Zahl aus unter der Menge; die sehr entschiedene Mehrheit dieser Menge ist nur dazu da, um jene zu prüfen, zu ängstigen, auf alle Weise zu hindern, damit die ganze Kraft jener entwickelt werde. Sie sind in der allgemeinen Ordnung der Dinge nur der Gegensatz, und die verneinenden und hindernden Kräfte, damit in dem Kampfe mit ihnen die bejahenden und fördernden Kräfte ans Licht treten« [2]). Die Beziehung zwischen dem Reich und dem Dienst an ihm, ist, wie gesagt, in ihr Gegenteil verkehrt; die Welt besteht um der wenigen gottge-

[1]) Siehe aber auch »Wille zur Macht«, Aphorismus 997.

[2]) Berliner Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1811, WW. XI, 192.

sandten Menschen willen und die anderen haben ihre Werkzeuge zu sein; ja mehr noch: die überwiegende Zahl gehört nicht einmal in dienender Stellung dem Reiche an, sondern steht außerhalb seiner, ihm gegenüber als der Feind, der die Gutgesinnten zu immer neuer Anstrengung treibt. Der überwiegende Teil der Menschheit hat seine Stellung im Weltplan nur als Gegenspieler einer Elite von gottdurchwohnten Menschen. Sie sind nicht Glieder des Reiches, sondern seine Gegner, erst von einer höheren »Ordnung der Dinge« her zu begreifen als ein Gegenreich zum Reich Gottes.

Das Schema von Reich und Gegenreich, von Reich Gottes und Reich des Bösen, füllt sich nun für Fichte mit dem Stoff der Zeitgeschichte. Der Kampf zwischen dem deutschen und dem französischen Volk wird auf die Höhe der christlichen Geschichtsphilosophie gehoben und gedeutet als der Kampf des Gottesreiches gegen das Reich des Bösen. Napoleon mit der Begeisterung eines absoluten Willens zur Weltherrschaft ist die Verkörperung des Bösen, denn der Wille entspringt nicht der Freiheit und der Sorge um den Bau des himmlischen Reiches, sondern einer »Grille«. Ihm sind in einem Kampf auf Leben und Tod, in einem »Wahrhaften Kriege« alle Kräfte des Urvolkes, der Deutschen entgegenzustellen. Die Deutschen sind das Urvolk und dadurch die Träger des Gottesreiches, weil sie, im Gegensatz zu den Franzosen und Engländern, von allen germanischen Stämmen einzig in einer ununterbrochenen Geschichte ihre ursprüngliche Sprache und damit den Zugang zu den tiefsten Quellen des Geistes in Gott sich bewahrt haben. Nur sie sind als Volk durch das Mittel ihrer Sprache zum vollen Geistverständnis und zur Persönlichkeit befähigt — von ihnen geht daher das Reich der Freiheit aus. »Nur von den Deutschen, die seit Jahrtausenden für diesen großen Zweck da sind und langsam demselben entgegenreifen; — ein anderes Element ist für diese Entwickelung in der Menschheit nicht da«[1]).

Die Hingabe an Gott bedeutet das Vordringen zu den Quellen der Freiheit und zugleich das verstandeshelle Erfassen des göttlichen Willens — der Geist Gottes wird in den Menschen wahrhaft wirksam als begriffsklares Wissen um das richtige Handeln. Fichte lehnte sich darum für die Deutung des Gottesreiches lieber an das Johannesevangelium an, als an die Paulusbriefe.

[1]) Staatslehre von 1813, WW. IV, 423 f.

Den Logos, der am Anfang war, der bei Gott war und der Gott selbst war, übersetzt Fichte mit Weisheit, Vernunft, oder Bewußtsein oder Begriff. Joh. 1, 3 soll bedeuten, daß der Begriff ganz allein der Schöpfer der Welt und durch die in seinem Wesen liegenden Spaltungen der Schöpfer der mannigfaltigen Dinge in der Welt sei. »Ebenso ursprünglich als Gottes inneres Sein ist sein Dasein, und das letztere ist vom ersten unzertrennlich, und ist selber ganz gleich dem ersten: und dieses göttliche Dasein ist in seiner eigenen Materie notwendig Wissen: und in diesem Wissen allein ist eine Welt und alle Dinge, welche in der Welt sich vorfinden, wirklich geworden[1])« — diese Sätze sollen in Fichtes Sprache den Sinn der ersten Verse des Johannes-Evangeliums wiedergeben. Das Leben Gottes, der Begriff, wird im wirklichen Menschen Licht, »bewußte Reflexion«; in jedem Menschen, der seine Einheit mit Gott lebendig einsieht und aus dieser Einsicht sein Leben führt, ist das Wort Fleisch geworden. Bei der Ausbreitung des Christentums und der Förderung des Reichs Gottes handelt es sich also vor allem um eine Verstandesleistung, um die Aufgabe, die Lehre des Christentums, das Verhältnis von Mensch und Gott, jedermann für seine Reflexion durchsichtig zu machen. »Zuvörderst muß die Anerkennung des Himmelreiches unabhängig gemacht werden vom historischen Glauben und der besonderen Gemütsverwandschaft einzelner dazu, und die Form annehmen eines von jedermann, der nur menschlichen Verstand hat, zu Erzwingenden«[2]). Diese Aufgabe, das Christentum von seinem historischen Boden zu lösen, und es zu einer Lehre zu formen, die jedem Verstand aufgezwungen werden kann, leistet die Fichtesche Philosophie, im besonderen die Wissenschaftslehre[3]). Sie habe noch um Verständnis und Anerkennung zu ringen und wird vielleicht noch lange zu ringen haben, aber untergehen könne sie nicht mehr, denn sie sei »eine absolute Forderung des Geschlechts durch Gott und aus Gott«[4]), erhoben durch das Fleisch gewordene Wort Gottes, Johann Gottlieb Fichte. In dem Gelehrten, der diese Forderung aufstellt und so am Bau des Himmelreiches mitarbeitet, lebt und wirkt unmittelbar die göttliche Idee. Sein ganzes Leben wird begleitet »von dem unerschütterlichen Bewußtsein, daß es einig sei mit dem göttlichen Leben, daß an ihm und in ihm Gottes Werk vollbracht

[1]) Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, 1806, WW. V, 481.
[2]) Staatslehre von 1813, WW. IV, 589. [3]) Ibid. [4]) Ibid.

werde, und sein Wille geschehe; er ruhet darum auf demselben mit unaussprechlicher Liebe und mit der unzerstörbaren Überzeugung, daß es recht sei und gut« [1]).

Fassen wir nun schärfer die Ideenelemente zusammen, die wir in dieser Analyse gewonnen haben. Die neue Gemeinschaftsidee kombiniert die Reste der Idee eines die Menschheit umspannenden christlichen Reiches mit der historisch gewordenen Idee der Nation, eines Teiles der Menschheit. Anders ausgedrückt: wir sehen im Typus der Fichteschen Gemeinschaftsidee die Möglichkeit vor uns, jede beliebige menschliche Teilgemeinschaft, sei es Volk, Stamm, Rasse, Klasse, Partei mit dem imperialen Anspruch des Gottesreiches auszustatten. Im einzelnen bedeutet der imperiale Anspruch: daß 1. die betreffende Gemeinschaft eine von Gott zu besonderer Mission auserwählte sei, daß alle anderen Gemeinschaften sich ihrer Wesensart anzupassen und ihrer Herrschaft zu beugen haben; 2. daß derjenige, der sich nicht anpaßt, der Widerstand leistet oder gar angreift, nicht ein beliebiger Feind ist, dessen man sich zu erwehren hat, sondern daß er der »böse« Feind ist, ein satanischer böser Geist, ein Feind, der sich nicht wehrt, weil er sich selbst erhalten will in der Überzeugung seines Wertes, sondern eine Verkörperung des Gottfeindlichen; 3. der Kampf gegen den anderen ist darum ein wahrhafter, ein gerechter Krieg, ein Krieg, dem sich die Gemeinschaft im Bewußtsein ihrer göttlichen Sendung mit aller Kraft hingeben darf, erfüllt vom tiefen, wohlbegründeten Haß gegen das teuflische Prinzip, das ihr entgegensteht; 4. ist die von Gott auserwählte Gemeinschaft nicht blinden Glaubens, sondern hellwach im Besitz von wissenschaftlichen Einsichten in ihre Beziehung zu Gott, ihre Beziehung zu den Feinden und ihre Aufgabe in der Welt; und 5. da diese Einsicht Wissenschaftscharakter hat, kann sie jedermann, der Verstand hat, aufgezwungen werden; wer sich nicht überzeugen läßt, ist ein Dummkopf oder ein teuflischer Mensch, ein Verbrecher.

Ich brauche nicht viele Beispiele anzuführen, um zu belegen, daß dieses Ideenschema von einer großen Zahl moderner Gemeinschaften ausgefüllt wird. Die gesamte nachchristliche Gemeinschaftsentwicklung entspricht ihr in immer steigendem Maße — immer zahlreicher und immer schärfer gegeneinander

[1]) Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit, 1806, WW. VI, 418.

sondern sich die Teilgemeinschaften ab, die mit dem christlichen Reichsanspruch auftreten. Zu jeder modernen großen Nation gehört die Überzeugung, daß sie die auserwählte und vor allen zur Beglückung der Menschheit erkorene sei — zur französischen und amerikanischen ebenso wie zur deutschen — ich erinnere nur an den extremen Ausdruck dieser Überzeugung in der »Kriegspsychose«; und ebenso haben große politische Bewegungen diesen Typus gefunden. Allen ist gemeinsam der Missionsgedanke, allen die Haßbereitschaft im Konfliktfall, allen die Überzeugung von der absoluten »wissenschaftlichen« Richtigkeit ihrer politischen Forderungen, allen die Bereitschaft, entgegenstehende Meinungen als »unrichtig«, und deshalb böse zu unterdrücken.

Fichte ist nicht der Urheber dieser Bewegung; die Bildung der Nationalstaaten als der Haupttypen der neuen partikulären Gemeinschaften mit Reichsanspruch beginnt viele Jahrhunderte vor ihm. In seinem Philosophieren an der Wende der Ideen wird nur das Denkbild des neuen Typus am klarsten sichtbar. Und zwar ist seine Idee noch unreflektiert; er lebt in ihr, durch sein Philosophieren hebt er sie ins deutsche Bewußtsein in der großen Stunde des Kampfes gegen den Satan Napoleon; er steht noch nicht jenseits und kann sich noch nicht Rechenschaft darüber geben, was hier an ihm und durch ihn geschehen sei; er hat das Bewußtsein, Gottes Werk vollbracht zu haben und »ruhet« auf ihm — er ruhet darauf, er betrachtet es nicht mit kritischem Blick. Diesen kritischen Blick wirft einige Jahrzehnte später Schelling auf das Werk der Völkerentstehung aus der Einheit der Menschheit, aber er untersucht diesen Vorgang nicht an der nachchristlich-paganen Entwicklung, sondern an den mythischen Stammstaaten der vorchristlich-paganen Geschichte. Das Problem des Zerfalles der Menschheit in partikuläre Gemeinschaften drängt sich Schelling bei Gelegenheit der Untersuchung des Mythus und seiner Entstehung auf: wie entsteht ein Mythus in einem Volk? Schelling gibt die für den Realaufbau der Gemeinschaft und die Methode der Untersuchung entscheidend wichtige Antwort: der Mythus entstehe überhaupt nicht aus oder unter einem Volk, sondern umgekehrt entstehe das Volk aus seinem Mythus. Seinsgrund und Einheit eines Volkes sei der Mythus. Ein Volk sei nicht gegeben durch die räumliche Koexistenz einer Gruppe von Individuen; es werde auch nicht bloß zusammengehalten durch den gemeinsamen Betrieb von Ackerbau und Handel oder durch die gemein-

same Rechtsordnung, sondern durch die »Gemeinschaft des Bewußtseins«, durch eine »gemeinschaftliche Weltansicht«, eine gemeinsame »Mythologie«. Nicht im Verlauf seiner Geschichte werde einem Volke seine Mythologie gegeben, sondern durch die Mythologie werde seine Geschichte bestimmt; ja der Ausdruck »bestimmen« drückt Schelling noch zu sehr eine Distanz zwischen Geschichte und Mythologie aus und er formuliert daher, die Mythologie sei die Geschichte selbst, sie sei das Schicksal des Volkes, »wie der Charakter eines Menschen sein Schicksal ist, sein ihm gleich anfangs gefallenes Loos« [1]). Die Mythologie ist das Volksbewußtsein und mit dem Entstehen der Mythologie werden die Völker, lösen sie sich aus dem Zusammenhang der Menschheit.

Der Anstoß zur Völkerentstehung kommt nicht von außen. Die Vermehrung und die Ausbreitung der Menschen kann neue Gruppen und Stämme schaffen, aber keine Völker. Es bedurfte einer »geistigen Krisis«, um das Einheitsbewußtsein zu erschüttern und die Menschen in Völker auseinander zu treiben. Die Einheit war bewirkt durch eine geistige Macht und die Vielheit ist bewirkt durch das Aufspringen neuer geistiger Mächte. Das zur Einheit bindende Prinzip war E i n Gott; das Scheidungsmittel ist der Polytheismus. Im ursprünglichen Bewußtsein ist die Bereitschaft zur Scheidung als ein Verhängnis angelegt, das über den Menschen kommt. Er verkehrt im mythologischen Prozeß nicht mit Dingen, »es sind im Innern des Bewußtseins selbst aufstehende Mächte, von denen er bewegt ist« [2]). Der theogonische Prozeß, der Prozeß der Götterschöpfung, in dem die Mythen und mit ihnen die Völker entstehen, sei subjektiv, insofern er im Bewußtsein vorgeht und sich durch Erzeugung von Vorstellungen erweist, aber die Ursachen und Gegenstände dieser Vorstellungen »sind die wirklich und an sich theogonischen Mächte«. »Der Inhalt des Prozesses sind nicht bloß v o r g e s t e l l t e Potenzen, sondern die P o t e n z e n s e l b s t« [3]). Durch die Lehre von der Potenz wird als Macht jenes Sein bezeichnet, von dem wir oben — im Kapitel über die Ideen — die zwei Aspekte der objektiven und subjektiven Idee behandelt haben. Die Gemeinschaft stellte

[1]) S c h e l l i n g, Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Erstes Buch: Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie. (Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von M a n f r e d S c h r ö t e r. Sechster Hauptband, München 1928.) XI, 65 (Seitenzahlen der Originalausgabe.)

[2]) l. c. S. 207.

[3]) Ibid.

sich als Idee, als Denkbild im Geist der an ihr teilhabenden Personen dar; und eben durch ihr Aufscheinen in der subjektiven Idee wurde die Gemeinschaft objektive Wirklichkeit. Der Geist der konkreten Person erwies sich als die Einbruchstelle des objektiven Geistes und zugleich als der Ort, indem die Idee subjektiv erzeugt wurde. Objektiver und subjektiver Aspekt der Geistwirklichkeit, die da Gemeinschaft heißt, sind bedingt durch das Selbstbewußtseinsgefüge des menschlichen Geistes. Wenn das Sein, an dem die beiden Aspekte auftreten, als einheitliches, mächtiges, wirkendes, sich selbst darstellendes gesehen wird, entsteht der Bedeutungsgehalt, den Schelling Potenz nennt. Die Potenzen, die wirkenden Mächte stellen sich für den Beobachter, der außerhalb ihres Prozesses steht, dar: einmal als die Erzeugnisse einer Gemeinschaft im weitesten Sinn, Charaktere ebenso umfassend wie Rechtsordnungen, Kunstwerke, Wirtschaftssysteme und Glaubenslehren; das andere Mal als die subjektiven Ideen, die Denkbilder, in denen die Gemeinschaft von ihren Gliedern stetig neu erzeugt wird. Die Schellingsche Lehre vom Mythus als dem Seinsgrund der Völker scheint uns die erste tiefe Einsicht in das religiöse Wesen, im weitesten Sinn, aller Gemeinschaftsbildung zu sein. Fichte baute seine Gemeinschaftsidee in naiver Haltung als der Mitspieler seiner Zeit; Schelling hat Distanz zu seinem Gegenstand und sieht die Gemeinschaftsbildung objektiv vor sich als theogonischen Prozeß. Seine Lehre entwickelt er zwar am Fall der vorchristlichen Mythen, aber sie ist in ihren methodischen Grundsätzen ebenso gültig für die gegenwärtige Gemeinschaftsbildung und beleuchtet hell ihren mythischen Grundzug, aus dem die oben angeführten Einzelzüge herfließen.

Darüber hinaus hat Schelling den ersten Beitrag zur Psychologie der partikulären aus der Menschheit sich vereinzelnden Gemeinschaft gegeben. Er spricht von dem Stachel der inneren Unruhe, des Gefühles nicht mehr die ganze Menschheit, sondern nur ein Teil derselben zu sein, nicht mehr dem schlechthin Einen anzugehören, sondern einem besonderen Gott anheimgefallen zu sein; er spricht von der Angst, von dem Entsetzen vor dem Verlust alles Einheitsbewußtseins, das die vereint gebliebenen antreibt, sich schärfer gegen die andern zu sondern und nach innen fester zusammenzuschließen, um wenigstens die partielle Einheit des Volkes sicher zu behaupten, wenn die umfassende der Mensch-

heit verloren gegangen ist. »Diese Angst vor dem gänzlichen Verschwinden der Einheit und damit alles wahrhaft menschlichen Bewußtseins gab ihnen nicht nur die ersten Anstalten religiöser Art, sondern selbst die ersten bürgerlichen Einrichtungen ein, deren Zweck kein anderer war, als was sie von der Einsicht gerettet hatten, zu erhalten und gegen weitere Zerstörung zu sichern« [1]). Wir müssen von diesen Gedanken ihren leichten zweckrationalen Firnis abziehen und dürfen die »Angst« nicht mißverstehen als eine Vorsorge für die Erhaltung der Einheit, wir müssen sie in ihrer bei Schelling existentiellen Bedeutung verstehen als eine Erregung, in der die gesamte Existenz als eine tödlich bedrohte erlebt wird, und zwar nicht durch einen Angriff aus bestimmter äußerer Richtung, sondern von innen durch eine metaphysische Annihilation der Existenz, als ein Entsetzen nicht nur vor irdischem Tod, sondern vor einer Gesamtvernichtung. Schelling beschreibt damit die seelische Lage, in die Menschen geraten, wenn sie vorübergehend oder dauernd den Zusammenhang mit der Welt in der einen oder andern oder allen Schichten ihres Wesens verlieren. Die Herabminderung des kosmisch-vitalen Zusammenhanges zwischen Mensch und Natur, die die christliche Geschichte charakterisiert (wenn wir von Einzelerscheinungen wie Franz von Assisi absehen) erzeugt eine ständige gegenüber anderen Zeiten und Kulturen erhöhte Bereitschaft, Erlebnissen der Vereinzelung, der Verlorenheit, der Verödung Raum zu geben. Diese Möglichkeiten werden zurückgedrängt, solange die starke Idee eines geistigen Zusammenhanges die Menschen in ihrer Gesamtheit verbindet und jedem das Erlebnis der Geborgenheit in dieser Gemeinschaft und des Sinnes seiner Existenz in ihr vermittelt. Das Leben in der Menschheit, die Richtung der Seele auf den menschheitlichen Zusammenhang ist ein wesentlich soziales Erlebnis im Sinne Schelers und dieses Erlebnis einer Leere, die der Erfüllung bedarf, verschwindet nicht, wenn die umfassende Idee durch partikuläre Ideen zurückgedrängt wird. Die Partikularität bringt unvermeidlich das Erlebnis des Verlustes an Welt mit sich, das Erlebnis der Verlorenheit, die Angst vor dem Verlust des Status in der Welt, das Entsetzen davor, aus der Welt ausgestoßen zu werden, vor einem völligen Auslöschen. Schelling deutet sehr drastisch als Folge der Angst und des Entsetzens die Zerstreuung der Völker über die Erde; jedes erscheint sich selbst in seiner

[1]) l. c. S. 115.

Partikularität, wenn es die anderen partikulären Gemeinschaften sieht und es flieht vor diesem Anblick »bis jedes mit sich allein, und von allem fremdartigen sich geschieden sah« [1]). In der Vereinzelung im Raum, die den Anblick anderer Einheiten unmöglich macht, kann die Angst vor der metaphysischen Verlorenheit sich beruhigen. Die räumliche Distanzierung wäre in der Theorie Schellings der Ausdruck der Angst vor dem Verlust an Welt. Wir brauchen das Bild räumlicher Distanz nur ins Geistige zu übersetzen, um die Grundzüge der Fichteschen Gemeinschaftsidee wiederzufinden. Die Angst kann heute nicht dadurch beruhigt werden, daß der »Andere« räumlich aus dem Gesichtskreis entschwindet und die Gemeinschaft als »einzige« (nicht als vereinzelte) zurückläßt; es bedarf der geistigen Distanzierung durch den Glauben an die eigene Auserwähltheit, an das Teuflische des Anderen; es bedarf des imperialen Anspruches, der die eigene Wesensart als die allein verbindliche, auch für alle anderen gültige aufstellt. Die partikuläre Gemeinschaft überwindet die Angst vor ihrer Verlorenheit dadurch, daß sie sich selbst als »Welt« setzt und alles andere als »Nicht-Welt«, als Verlorenes sich gegenüber sieht. Wir erkennen als die tiefste Wurzel der neuen Gemeinschaftsidee in ihren Einzelzügen die Angst. Aus der Angst entspringt der Haß auf die Gegen-Welten, die durch ihr bloßes Dasein mich jeden Augenblick in das Angst-Erlebnis zurückwerfen können. Aus ihr entspringt die radikale Scheidung Fichtes von Gottesreich und Reich des Bösen in ihrer Anwendung auf empirische Gesellschaften, die heute, bei dem Nachfolger Fichtes, bei Spann, in seiner Geschichtsphilosophie, in der Lehre von den bösen Dämonen, dem Unholdentum, wieder auflebt. Aus ihr entspringt ganz allgemein das Ressentiment von der Bedeutung, die Nietzsche ihm gegeben hat als Lebensneid (Klages) des schwachen auf das starke Leben, bis zu der Bereitschaft auch des starken Lebens, das andere starke Leben zu hassen, weil es das Bewußtsein der eigenen Schranken erweckt und stärker oder schwächer, an die empfindliche Stelle rührt, aus der die Panik der Verlassenheit aufspringt [2]).

[1]) l. c. S. 111.

[2]) Die Bedeutung von Schellings Philosophie der Mythologie für die Theorie der Gemeinschaft beginnt allmählich sichtbar zu werden. Siehe Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken, 1925, S. 218 f. Ferner: Gerbrand Dekker, Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung, 1930.

Wir haben damit den Grundriß einer Lehre von der modernen nachchristlichen Gemeinschaft gegeben und untersuchen jetzt im einzelnen, wie dieses Schema, in das alle Teilgehalte des gesamten Anthropos eingehen können, von Leibideen ausgefüllt wird.

5. KAPITEL: DIE ERWEITERUNG DES HORIZONTES DURCH DIE GESCHICHTE.

Wenn wir beschreiben wollen, wie die Rassenidee in die nachchristlichen partikulären Gemeinschaften eindringt, haben wir uns zuerst wieder daran zu erinnern, daß die Leibideen nicht selbständige Gebilde sind, sondern in einem Ideengefüge auftreten, dessen Leitbild im Geiste liegt. Die Leibidee baut mit an der Gemeinschaft, sie ist nicht ein selbständiges Bauprinzip. Der Wandel von der Leibidee des christlichen Reiches zu den nachchristlichen Rassenideen vollzieht sich im Zusammenhang des Wandels von der Idee der Menschheit-umfassenden christlichen Gemeinschaft zu den partikulären Ideen begrenzter Gemeinschaftsrealitäten. Die Menschheit zerfällt in Gemeinschaftsindividuen, die nicht mehr Glieder des Reiches sind, sondern ihr Leben aus den Quellen der eigenen Potenz führen. Eine Vielzahl von Mächten steht gleichgeordnet nebeneinander, jede eine letzte, nicht weiter zurückführbar auf eine übergeordnete Einheit. (Ich zeichne hier den Idealtypus der neuen Gemeinschaftspluralität; daß die Menschheitsidee in der geschichtlichen Wirklichkeit daneben weiter besteht, soll damit nicht bestritten werden.) Mit dem Zerfall der res publica Christiana werden die partikulären Gemeinschaften die Einheiten der Geschichte und das Geschichtsbild verändert sich völlig, da die außerchristliche und vorchristliche Geschichte die gleiche historische Dignität wie die christliche gewinnt. Die bisher feste Gliederung der Geschichte löst sich auf in ein unendliches Feld aufblühender und vergehender Einheiten, denen die Zielrichtung auf die Erlösung der Menschheit fehlt. An die Stelle der christlichen Ordnung tritt die historische Anarchie, bedingt durch die gewaltige Horizonterweiterung unseres geschichtlichen Wissens am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts, und selbst wieder diese Erweiterung des Gesichtskreises bedingend und fördernd. Die Erweiterung des geschichtlichen Horizontes ist begleitet von einem ebenso gewaltigen Sinnverlust

der Geschichte, der sich sehr bald in der pessimistischen Stimmung der Geschichtsphilosophie ausdrückt. Für Wilhelm von Humboldt steigen die geschichtlichen Individuen aus unerforschlichen Untergründen als singulare auf, einander vielleicht nach einem unbekannten Gesetz zu einer Totalität ergänzend, aber jedenfalls in ihrer Strukturgleichheit für den Beschauer den Sinn des Gesamtgeschehens zersetzend. Der zu seiner Zeit schon kräftigen Überzeugung von den gegenwärtigen Hochleistungen der Kultur und der Zivilisation stellt er die zweifelnde Frage entgegen, ob mit dieser Höhe »darum zugleich die innere Erscheinung der menschlichen Natur, wie wir sie z. B. in einigen Epochen des Altertums erblicken, auch gleich häufig und mächtig oder gar in gesteigerten Graden zurückgekehrt ist«[1]? In der Erweiterung des geschichtlichen Horizontes begegnen sich die Bereitschaft des Beobachters, Völker und Kulturen als in sich geschlossene Individualitäten zu sehen und sie auf ihr Einziges hin zu erforschen, und das aus der Forschung immer neue Nahrung gewinnende Erlebnis vom Fehlen einer sinnvollen Verbindung zwischen den einzelnen Geschichtsgestalten.

Von der gewaltigen Stoffmasse die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts aus dem Willen zur Geschichte gehoben wurde und die Bereitschaft zum Sehen des Einmaligen verstärkte, können wir nur eine schwache Vorstellung geben durch die Erinnerung an die Hauptereignisse in dem Prozeß der Historisierung. In neuem Licht erschienen vor allem die schon längst bekannten Quellen, die Werke Homers, Herodots und des Thukydides für die griechische, des Livius für die römische Geschichte. Böckhs Werk über die Staatshaushaltung der Athener erschien 1817; es folgten die mythenauslegenden Werke Otfried Müllers: 1825 seine Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie; 1824 die Geschichten der hellenischen Stämme und Städte. 1836 erschienen die beiden Bände von Droysens Geschichte des Hellenismus; 1846 begann Grotes zwölfbändige History of Greece zu erscheinen. Für die römische Geschichte der Kaiserzeit war grundlegend Gibbons History of the Decline and Fall of the Roman Empire; um die Frühzeit bemühte sich Niebuhr in seiner römischen Geschichte, deren erste Bände 1811/12 erschienen — er

[1]) W. v. Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, Berlin 1836, S. 21.

hatte die Absicht, seine Geschichte so weit vorzutreiben, daß der Anschluß an die von Gibbon bearbeitete Periode erreicht würde; 1816 erschien die Rezension von Niebuhrs Werk durch A. W. von Schlegel; 1839 der erste Band von Rubinos Untersuchungen über römische Verfassung und Geschichte; 1834—44 Drumanns Geschichte Roms in seinem Übergang von der republikanischen zur monarchischen Verfassung; 1847/48 Niebuhrs Vorträge über römische Geschichte. Die genauere Kenntnis Ägyptens beginnt mit Bonapartes Expedition von 1798 und ihrem Ergebnis, der Description de l'Egypte. 1821 werden durch die Bemühungen Youngs und Champollions die Hieroglyphen entziffert und damit die Grundzüge der ägyptischen Religion und die Geschichte der Dynastien entworfen. Es folgen die französisch-toskanische Expedition von 1827 unter Champollion und Rosellini; 1837 das Werk von Wilkinson über die Manners and Customs of the Ancient Egyptians, das die ägyptologischen Kenntnisse unter den angelsächsischen Völkern popularisierte; und schließlich die erfolgreiche preußische Expedition unter Lepsius von 1842 und deren Publikationen. Die persischen Quellen beginnen mit dem Ende des 18. Jahrhunderts zugänglich zu werden, anfangend mit den ersten noch unzulänglichen Arbeiten Anquetil du Perrons, dessen Übersetzung des Zend Avesta 1771 erschien. Die Kenntnis der indischen Geschichte wurde durch Colebrookes Forschungen zur indischen Literatur, Religion, Philosophie und Naturwissenschaft begründet, und es folgen die Arbeiten Franz Bopps: 1816 das für die vergleichende Sprachwissenschaft grundlegende Werk Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache, 1834 die Kritische Grammatik der Sanskritsprache usw. Die chinesische Geschichte wurde schon im 18. Jahrhundert genauer bekannt durch De Maillas Histoire Générale de la Chine (13 Bände, Paris 1777—1785), eine Übersetzung eines chinesischen Geschichtswerkes.

In den Prozeß der Historisierung hat sich die neue Rassenidee einzufügen. Eine Rassenlehre gibt es schon seit der Mitte des 18. Jahrhunderts — die erste große Klassifikation der Rassen stammt von Buffon. Er stützt sich auf die umfangreiche Literatur der Reisebeschreibungen, die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ähnlich gewaltig anwächst, wie die historische in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts — wir können für diese Zeit von einer Erweiterung des räumlichen Horizontes unseres

Wissens vom Menschen sprechen, vergleichbar der späteren zeitlich-geschichtlichen Horizonterweiterung. Für Buffon waren schon die Hauptrassen in ihrer räumlichen Verteilung über die Erde bekannt, aber seine Klassifikation war flächenhaft; die Rassen ordneten sich in einer Ebene nebeneinander, wobei als Ordnungsprinzip ihr mehr oder weniger exotischer Charakter gegenüber der europäischen Norm dienen konnte. Die Historisierung der Rasse in der Art, daß die geschichtlichen Leistungen von Völkerindividualitäten als Folge ihrer Abstammung, ihrer Rasse gedeutet würden, traf noch längere Zeit auf zähen Widerstand. Herder weigerte sich, das »unedle« Wort auf Menschen anzuwenden; Fichte lehnte noch sehr entschieden ab, daß die Mission der Deutschen durch ihre Rasse bedingt sei, und erklärte ausdrücklich, daß die Abstammung belanglos sei gegenüber dem Besitz einer ursprünglichen Sprache, die den Zugang zur Freiheit im Geiste eröffne; und selbst noch Schelling, der die Leibunterschiede schon so weit in seine Betrachtung gezogen hatte, daß er ihre Entstehung auf die gleiche geistige Krisis zurückführte, durch die die Völker entstanden seien — selbst Schelling sieht als Rassen nur die exotischen Völkerschaften an, die »wir jetzt wirklich zu Rassen degradiert sehen«, aber »die europäische Menschheit sollte man eigentlich keine Rasse nennen« [1]). Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, bis zur Vollendung der Rassetheorie durch Carus bleibt der Begriff der animalischen Sphäre zugehörig. Die Historisierung der Rasse, ihre Deutung als bestimmender Faktor der Geschichte vollzieht sich daher nicht mit einem Schlag und niemals vollständig; es bleiben neben dem voll umgeformten Rassenbegriff andere erhalten, die nur eine teilweise Umformung erfahren haben und zum andern Teil in der älteren Bedeutung stecken geblieben sind; und schließlich bleibt auch der rein animalische Rassebegriff weiter bestehen.

Den Prozeß der Umformung können wir an einer Stelle, von der aus noch alle Verzweigungen möglich sind, in der Kulturgeschichte von Gustav Klemm fassen [2]). Den allgemeinen Rahmen der Klemmschen Geschichtsauffassung bildet noch, ähnlich wie bei Fichte, die Menschheitsidee des 18. Jahrhunderts. Die Menschheit zerfällt ihm noch nicht in eine Reihe von histo-

[1]) l. c. S. 97.

[2]) Klemm, Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit. 10 Bände. Leipzig 1843—52.

rischen Gestalten, sondern ist ein Individuum im Großen, dessen verschiedene Glieder einander wechselseitig brauchen, um die vollkommene Einheit herzustellen. Die beiden Glieder, die sich ergänzen, sind zwei Grundrassen von Menschen, eine aktive und eine passive, in Analogie zum männlichen und weiblichen Charaktertypus; die ganze große Menschheit sei ein Wesen, wie der Mensch selbst, »geschieden in zwei zusammengehörige Hälften, eine aktive und eine passive, eine männliche und eine weibliche« [1]). Diese beiden ursprünglich getrennten Typen hätten sich nun zu vereinigen und zu vermischen, um den Zweck zu erfüllen, den die Natur in allen Zweigen ihrer organischen Schöpfung verfolgt. »Erst durch die Vermischung beider Rassen, der aktiven und passiven, ich möchte sagen durch die Völkerehe, wird die Menschheit vollständig, erst dadurch tritt sie ins Leben und treibt die Blüten der Kultur« [2]). In der europäischen Gegenwart sei durch die Mischung der aktiven Germanen mit einer passiven Urbevölkerung, unterstützt durch die geistige Macht des Christentums und die unwiderstehliche Gewalt der Lehre von der Gleichheit der Menschen vor Gott, ein nahezu vollkommener Zustand erreicht, der eine hohe Kulturblüte verheiße. Hierarchie und Aristokratie zerfallen unter dem Vordringen der Gleichheitslehre und die Völker Europas organisieren sich politisch in der Form der konstitutionellen Monarchie, »welche die freieste Entwicklung aller Lebensformen gestattet«. »Die Herrschaft des Gesetzes und die Gleichheit aller vor dem Gesetze, das ist, was der Tscherkesse und der Araber erstrebt und was das Leben der Völker des neuen Europa bewegt« [3]).

Die K l e m m sche Rassenlehre ist ein ziemlich banales Konglomerat von allen Gedankenimpulsen, die ein betriebsamer Forscher aus seiner Zeit empfangen konnte. Eben dadurch wird sie für uns wichtig, denn wir können an ihr die Entfaltungsmöglichkeiten der späteren Rassentheorie ablesen. Die Rassen treten als entscheidende Faktoren der Geschichte auf, aber ihre Wirksamkeit hat noch nicht viel von der Fichteschen Gemeinschaftsidee und ihrer Gegenstellung von göttlich und teuflisch. Nur eben angedeutet ist in dem Gegensatz aktiv-passiv die künftige Trennung der großen kulturschöpferischen nordischen Rasse von den anderen minder begabten. Nur in sehr durch die allgemeine Harmonie

[1]) l. c. Bd. I S. 196. [2]) l. c. S. 204.
[3]) l. c. S. 253.

seines Weltbildes gemilderter Form ist darin auch der künftige politische Gegensatz der Rassen enthalten mit seiner Steigerung zu einem weltgeschichtlichen Kampf zwischen einem Prinzip des Guten und des Bösen. Bevor wir auf die Weiterführung dieser Historisierung durch Gobineau eingehen, haben wir noch die weiteren Abzweigungen von der Position Klemms zu nennen. Er gibt seinem Werk den Titel einer »Kulturgeschichte« der Menschheit und stellt sich mit dieser Namengebung in bewußten Gegensatz zur Historisierung im Sinne der Fichteschen Idee. Er nennt als die Vorläufer seiner Geschichtsansicht Herder und Kant und deren Idee einer philosophischen Geschichte der Menschheit. Im Gegensatz zu dieser Geschichtsansicht habe sich seit der nationalstaatlichen Entwicklung eine neue Form der Geschichtschreibung entwickelt, die seit der amerikanischen und französischen Revolution die überwiegende geworden sei. Die neue, die »politische Richtung der Geschichte«, die sich seit der Zeit Karls V. und Ludwigs XIV. in der Spezialgeschichte ausspreche, bemächtige sich jetzt auch der Universalhistorie. Wie früher der Theologie, so müsse nun alles der Politik dienen: Religion, Kunst, Poesie, Geographie, Handel und Gewerbe würden jetzt unter diesem Gesichtspunkt betrachtet. »Die Kriege, die man ehedem zur Ehre Gottes und zur Verherrlichung seiner Diener führte, wurden von nun an zu Ehren der Nation geführt, die Architektur und Bildnerei, die ehedem nur für Gott, seine Heiligen und seine Diener in Tätigkeit traten, arbeiteten jetzt zur Ehre der Völker, der Staaten — im monarchischen Österreich und Preußen, wie im republikanischen Amerika und Frankreich« [1]). Als Historiker in diesem neuen Sinn nennt er Joh. Müller, Spittler, A. H. L. Heeren, Pölitz, Heinrich Luden, Woltmann, Rotteck, Heinrich Leo. Auch der Name Hegels tritt in diesem Zusammenhang auf: seine Geschichte der Menschheit sei eine Geschichte derselben innerhalb des Staates. Und in der Tat trifft Klemm damit eines der Momente in der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Die einzelnen Phasen der Geschichte, die Reiche, stehen als historisch-politische Gestalten, als Individualitäten nebeneinander; aber sie werden zusammengehalten durch die Idee der schrittweisen dialektischen Entfaltung des Weltgeistes, so daß jeder nicht nur Individualität, sondern auch Glied mit seinem bestimmten Platz in der fortschreitenden Reihe ist; diese ganze Reihe aber verläuft nicht ins

[1]) l. c. Bd. I S. 20.

Unendliche, sondern hat mit dem gegenwärtigen christlichen Staatswesen ihr Ziel erreicht — die Gegenwart ist die Fülle der Zeiten, das wahre vollendete Reich des Geistes, und darin ist wieder der Fichtesche Missionsgedanke des deutschen Staates aufgenommen. Diese Bewegung der politischen Geschichte will Klemm nicht mitmachen — er setzt sich das Ziel, eine allmähliche Entwicklung der Menschheit, »von den rohesten, an die schwächste Kindheit, ja an das tierische Wesen grenzenden Uranfängen bis zu deren Gliederung in organische Volkskörper nach allen ihren Richtungen, also in bezug auf Sitten, Kenntnisse und Fertigkeiten, häusliches und öffentliches Leben in Frieden und Krieg, Religion, Wissen und Kunst, unter den von Klima und Lage von der Vorsehung dargebotenen Verhältnissen zu erforschen und nachzuweisen« [1]). Der Form nach ist diese Idee der Entwicklung von tierischen Anfängen zum gegenwärtigen Zustand der Menschheit durchaus Kantisch. Dem Inhalt nach wird ein Programm vorgezeichnet, das weiterhin die »Kulturgeschichten« [2]) aufnehmen, das in der Ethnographie und Völkerpsychologie weitergeführt wird, das wir in einer naturalistischen Soziologie wiederfinden. Wir sehen hier die Spaltung der Menschheitsgeschichte vorgezeichnet in eine primär »politische« Geschichte der Kulturvölker und jene verschiedenen Disziplinen der Völkerkunde, Völkerpsychologie, naturwissenschaftlichen Soziologie, Wissenschaften vom Leben der »Primitiven«, mit denen die erstgenannte Geschichte keinen rechten Kontakt finden kann. Es ist der Bruch, der (wenn wir von den zahlreichen anderen Faktoren, die hier mitspielen, absehen) mitbedingt ist durch die Zersetzung des Pneuma und Soma Christi zu partikulären Gemeinschaften und deren »Politik« auf dem Hintergrund des Fichteschen Gegensatzes von göttlichem und teuflischem Reich, oder wie er heute

[1]) l. c. S. 21.

[2]) Siehe z. B. gleichzeitig mit Klemms Kulturgeschichte: H. Burmeister, Geschichte der Schöpfung. Eine Darstellung des Entwickelungsganges der Erde und ihrer Bewohner, 1843; ferner: G. Friedrich Kolb, Culturgeschichte der Menschheit, mit besonderer Berücksichtigung von Regierungsformen, Politik, Religion, Freiheits- und Wohlstandsentwicklung der Völker. Eine allgemeine Weltgeschichte nach den Bedürfnissen der Jetztzeit, 1. Band, 1869. Aus diesem Themenkreis sondert sich die Anthropologie aus. Der Zusammenhang mit der Idee der Kulturgeschichte ist noch deutlich erkennbar bei Theodor Waitz, Über die Einheit des Menschengeschlechtes und den Naturzustand des Menschen. Anthropologie der Naturvölker, 1. Teil, 1. Aufl., 1858.

von Carl Schmitt formuliert wird, des existentiellen Freund-Feind-Gegensatzes.

Gobineau entwickelt die Rassentheorie in der Richtung der Politisierung und Historisierung weiter. In seinem Werk bekommt sie die entscheidende Form, deren Wirksamkeit sich sofort zeigte und bis heute nicht abgerissen ist [1]). Der allgemeine Rahmen sind immer noch abgeflachte Fortschrittsideen der Aufklärung. Der Zivilisationsbegriff Gobineaus unterscheidet sich an friedlicher Banalität kaum von dem Klemms [2]). Aber innerhalb dieses allgemeinen Rahmens wird die Historisierung voll wirksam. Gobineau ist sich durchaus bewußt, daß sein Rassewerk die oben geschilderte geschichtliche Stoffmasse zur Voraussetzung hat. In der Widmung seines »Versuches« an Georg V. von Hannover schreibt er: »Der dichte Nebel, die tiefe Finsternis, die uns seit unvordenklichen Zeiten die Anfänge der von der unserigen verschiedenen Zivilisationen verbargen, heute steigt er auf, löst sie sich auf vor dem Sonnenlicht der Wissenschaft. Eine wunderbare Läuterung der analytischen Methoden entdeckt und erklärt uns, nachdem sie unter Niebuhrs Händen ein Rom zutage gefördert hat, das Titus Livius nicht kannte, auch die Wahrheiten welche den sagenhaften Berichten über die Kindheit der Hellenen beigemischt sind. In einer anderen Weltgegend zeigen sich uns die lange verkannten germanischen Völker ebenso groß, ebenso majestätisch, wie die Schriftsteller des oströmischen Reiches sie uns als barbarisch bezeichnet hatten. Ägypten öffnet seine Totengrüfte, deutet seine Hieroglyphen, bekennt das Alter seiner Pyramiden. Assyrien deckt seine Paläste auf samt ihren Inschriften ohne Ende, die unlängst noch unter ihren eigenen Trümmern in Ohnmacht lagen. Das Iran Zoroasters hat vor den gewaltigen Forschungen Burnoufs nichts zu verbergen vermocht, und Urindien erzählt uns in den Vedas Dinge, die dem Tage nach der Schöpfung sehr nahe liegen. Aus der Gesamtheit dieser an sich selbst schon so bedeutsamen Errungenschaften ergibt sich überdies ein genaueres und großartigeres Verständnis Herodots, Homers und vor allem der ersten Kapitel der Heiligen Schrift, dieser

[1]) Neu ist bei Gobineau die Interpretation der geschichtlichen Daten. Diese selbst, die Wanderungen und Überlagerungen der Rassen finden sich zum Teil schon erheblich früher zusammengefaßt; z. B. bei A. Desmoulins, Histoire naturelle des races humaines. Paris 1826.

[2]) Gobineau, Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. (Deutsche Ausgabe von Schemann.) 4. Aufl., 1927, I S. 118.

Fundgrube von Aussagen, deren Reichhaltigkeit und Richtigkeit man nie genug bewundert, wenn man ihr nur mit genügend erleuchtetem Sinne naht« [1]).

Der große Überblick über die Menschheitsgeschichte, in der die großen Kulturgestalten eine nach der andern ohne sichtbaren Zusammenhang auftreten und wieder verschwinden, ist die erste der Quellen des Gobineauschen Pessimismus. Trotz des gegenwärtigen zivilisatorischen Höhepunktes bemächtigt sich des überschauenden Betrachters eine düstere Stimmung. Der naive Glaube an die unendliche Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen sei durch nichts gerechtfertigt und die Geschichte lehre im Gegenteil, daß immer Gleiches sich wiederhole, aber nicht ins Unendliche, sondern mit einem heute schon sichtbaren Ausgang in einem Geistestod der Menschheit, dem der leibliche Tod folgen werde. Der Glaube an den Aufstieg der Menschheit finde seine Stütze an den Entdeckungen der Naturwissenschaft und an den Leistungen der Technik — aber welchen Wert hätten die Kenntnis der Naturgesetze und die Leistungen der Technik für die Einsicht in die großen Mysterien von Leben und Tod, die Bildung der Wesen und die Ursprünge des Seins? Wir wüßten heute nichts, was die Alten nicht auch schon gewußt hätten. »Wir haben, scheint mir, die vor uns im Gebrauch gewesenen Methoden das Geheimnis zu umkreisen, geändert, aber nicht einen Schritt weiter in sein Dunkel hinein getan« [2]). Die Eroberung der Körperwelt bringe uns den wesentlichen Wahrheiten um nichts näher. In den Künsten aber, der Sittlichkeit und den politischen Formen, seien die großen Kulturen der Vergangenheit der Gegenwart nicht nur gleichwertig, sondern auch in ihrem Aufbau gleichförmig. Gobineau gibt zum Beweis Vergleiche antiker und moderner politischer Erscheinungen, die in Gehalt und Absicht schon deutlich vorzeichnen, was Spengler im Untergang des Abendlandes mit reichem Material in ein System gebracht hat: den Parallelismus der großen Kulturgestalten. Aus dieser gestaltvergleichenden Gesinnung sieht Gobineau in den tuskulanischen Briefen die Denkweise des fortschrittlichen Konservativen; Pompejus und Cicero waren gegenüber Sulla die Liberalen; der jüngere Plinius war, unter dem Prinzipat, ein gemäßigter Royalist, ein Freund der Ruhe um jeden Preis, Anhänger der tüchtigen Trajanischen

[1]) Gobineau, Versuch, I S. XIII.
[2]) l. c. S. 209.

Administration; es gab Leute, die aus Angst vor Sklavenaufständen schärfste Anwendung der Gewalt forderten; und andere, die konstitutionelle Garantien verlangten und erhielten; und der gallische Cäsar C. Junius sei an seinem Ausspruch, die Reichen und die Armen seien die geborenen Feinde, als der Dolmetsch sozialistischer Ansichten zu erkennen; und schließlich habe es die große Masse der Menschen gegeben, »die, der Ordnung sich freuend, wenn sie vorhanden, die Unordnung, wenn sie kam, so gut es eben ging, ertragend, zu allen Zeiten den Fortschritt der ihren Vätern unbekannten materiellen Genüsse bewunderten« [1]). Gleichförmig wiederholen sich die Kulturen; was die eine errungen hat, geht verloren und muß von der nächsten neu geschaffen werden; in ihren geistigen Höchstleistungen übertrifft die unsere nicht die Antike; die Menschheit kann nicht über sich selbst hinausgehen und sie »ist also nicht ins Unendliche vervollkommnungsfähig« [2]). Die Einsicht in die eigentümliche Natur des Menschen, über sich hinauszustreben und neu die körperliche und geistige Welt zu erobern, und doch, ins Große gerechnet, sich im Kreise bewegen zu müssen, führt zu der skeptischen Überlegung, ob überhaupt das Schicksal der Menschen glücklicher sei als das der Tiere. Die Tiere führen ihr Leben, geleitet vom Instinkt, dessen weise Voraussicht einer Vernunftleistung gleichkommt, und sie das Notwendige ihres Lebens finden läßt, während die größere Verstandesweite und die geringere Naturverbundenheit dem Menschen Bedürfnisse erweckt, die er nicht befriedigen und ihn in Sorgen stürzt, von denen er sich nicht befreien könne.

Die zweite Quelle des Pessimismus ist der Überblick über die Rassenbewegung, die Rassenmischung und ihre Folgen. Die Ursache für den Untergang der Kulturen und schließlich der Menschheit sei die Rassenmischung. So wie Klemm die aktive und passive, nimmt auch Gobineau zwei Grundtypen von Rassen an, die starken und die schwachen; eine zivilisationsfähige Gesellschaft wird gegründet, wenn ein starkrassiger siegreicher Stamm einen schwachen erobert und so die Voraussetzungen für die Blüte einer Kultur schafft. Von Anfang trägt ein solches Gebilde die Keime seines Unterganges in sich, denn die schwachen Rassen nehmen in der Gesellschaft an Zahl zu, verdrängen die starken, bis endlich der Kultur ihre schöpferische Seele, die starke Rasse entschwunden ist und das leere Gehäuse von den zivilisato-

[1]) l. c. S. 213.
[2]) l. c. S. 224.

risch unfähigen Rassen bewohnt wird und seinem Ende zutreibt — »ein wandelnder Leichnam« [1]). Kulturen mit ihrem Aufgang und Niedergang folgen nun nicht ins Unendliche aufeinander. Die Menschheit ist ein Ganzes, eine kosmische Offenbarung einmaliger Art, und wenn sie ihren Sinn erfüllt hat, verschwindet sie wieder von der Erde. Der kosmische Sinn aber ist die finale Angleichung der ganzen Menschheit aneinander. Die Verschiedenheiten der Rassen verschwinden durch die stetige Mischung und es bildet sich ein gleichheitliches Niveau, das um so tiefer sinkt, je homogener es wird, da die starken kulturschöpferischen Elemente immer mehr verdünnt und verdrängt werden. Gegenwärtig sei kein Fleck der Erde mehr von Mischungen unberührt und mit der Expansion der abendländischen Zivilisation über den Erdkreis komme das gleichheitliche Ende der Menschheit in Sicht. Die Menschen werden immer mittelmäßiger an Leibeskraft, Schönheit und Geistesgaben. »Von diesem traurigen Erbteil besitzt alsdann jeder den gleichen Anteil; kein Grund besteht, warum ein Mensch ein reicheres Los ziehen sollte als ein anderer« [2]). In Wendungen, die auf Nietzsche verweisen, schildert Gobineau das Ende: »Die Völker, nein, die Menschenherden, werden alsdann, von düsterer Schlafsucht übermannt, empfindungslos in ihrer Nichtigkeit dahinleben, wie die wiederkäuenden Büffel in den stagnierenden Pfützen der Pontinischen Sümpfe. Vielleicht werden sie sich für die weisesten, gelehrtesten und fähigsten Wesen halten, die je da waren . . . Unsere schmachbedeckten Nachfahren werden ohne Schwierigkeit irgendeinen . . . Beweisgrund auffinden, kraft dessen sie uns ihr Mitleid zuteil werden lassen und sich aus ihrer Barbarei eine Ehre machen« [3]). Die Gesamtdauer der Herrschaft des Menschen über die Erde bis zu dem elenden Ende glaubt Gobineau auf etwa 12—14 000 Jahre schätzen zu dürfen, von denen der größere Teil schon verflossen ist; nur etwa 3—4000 Jahre liegen noch zwischen der Gegenwart und dem Untergang. Aber: »Die betrübende Voraussicht ist nicht der Tod, es ist die Gewißheit, daß wir ihn nur entwürdigt erreichen werden; und vielleicht könnte selbst diese unseren Nachfahren vorbehaltene Schmach uns gleichgültig lassen, wenn wir nicht mit einem geheimen Schauder empfänden, daß die räuberische Hand des Geschickes schon auf uns gelegt ist« [4]).

[1]) l. c. S. 42.
[2]) l. c. Bd. IV, S. 319.
[3]) l. c. S. 319 ff.
[4]) l. c. Bd. IV, S. 323.

Der Pessimismus Gobineaus ist besonders beachtenswert, weil ihm die erste große Geschichtsdeutung der neuesten Zeit entspringt, die völlig von der Stimmung des Unterganges getragen wird. Die Anfänge der Decadence, die wir als eine Fin-de-siècle Erscheinung zu verstehen gewohnt sind, gehen weiter zurück und werden bei Gobineau in ihren Gründen sichtbar. Tief läßt der Satz hinuntersehen, daß der Mensch als das bewußte, vernunftbegabte, über sich hinausstrebende Geschöpf, weniger glücklich sei als das instinktgeleitete Tier. Der Kulturpessimismus als solcher geht um hundert Jahre weiter zurück; schon Buffon stellt gelegentlich der Berichte über Kinder, die unter Tieren aufgezogen wurden, sentimentalische Betrachtungen an: sie wären »un spectacle curieux pour un philosophe, il pourrait en observant son sauvage, évaluer au juste la force des appétits de la Nature, il y verroit l'âme à découvert, il en distingueroit tous les mouvements naturels, et peut-être y reconnoitroit-il plus de douceur, de tranquillité et de calme que dans la sienne, peut-être verroit-il clairement que la vertu appartient à l'homme sauvage plus qu'à l'homme civilisé, et que la vice n'a pris naissance que dans la société« [1]). Das Lob des Wilden, des natürlichen Menschen streift, weil es ihn mit dem vorgesellschaftlichen gleichsetzt, an eine Unterwertung des Menschen überhaupt, aber Buffon hätte doch niemals an der Noblesse, dem besonderen Adel des Geschöpfes gezweifelt, das er als imago Dei ansah. Sein religiöses Weltbild erlaubte ihm an dem Wert der Kultur zu zweifeln und den Wilden für den besseren Menschen zu halten, aber er sah doch den Wilden als Menschen; der »natürliche« Mensch war ihm nicht Tier, sondern eben Mensch, vermindert um die fragwürdigen Zutaten der Zivilisation. Noch Rousseaus antizivilisatorisches Denken lebt von der sentimentalen Naturansicht als einem besseren Zustand des Menschen. Für Kant hingegen und wesentlich durch ihn sind die Begriffe vom Menschen, von der Natur und der Kultur, schon fester gelegt worden. Seine Deutung der Menschheitsgeschichte am Leitfaden der Genesis weiß auch von einem paradiesischen Zustand, vor dem Sündenfall; aber erst durch den Sündenfall wird das vorher gottgeleitete Geschöpf zum Menschen unter der Herrschaft seines Verstandes und seiner autonomen Vernunft. Menschwerdung und Eintritt in den Gang der Zivilisierung fallen zusammen. Wenn man den Zustand vor dem

[1]) Histoire naturelle, générale et particulière, 1749, vol. VI, 278.

Sündenfall einen Naturzustand nennen will, so ist er zugleich auch ein vormenschlicher. Die Idee des Wilden als des besseren Menschen und damit die sentimentale Kulturbetrachtung ist für Kant nicht mehr möglich. Die Übel der Kultur, die auch er wohl sieht, sind Übel, die im Wesen des Menschen als eines endlichen Geschöpfes liegen; sie begleiten ihn notwendig bei der Erfüllung seiner großen Aufgabe, in unendlicher Zeit sich dem Zustand einer neuen vernünftigen Vollkommenheit anzunähern. Die Menschenidee Kants unterscheidet sich also strukturell nicht mehr von der Gobineaus, aber sie ist völlig anders beseelt durch die Bereitschaft am großen, vorwärtsschreitenden unendlichen Werk der Vernünftigung der Menschheit mitzuarbeiten. Der fortschrittliche Optimismus Kants streift gelegentlich ans Heroische, wenn die Pflichterfüllung gefordert wird im Wissen darum, daß der einzelne Mensch an dem höheren Zustand, den zu erarbeiten er mithilft, selbst keinen Anteil hat.

Für Gobineau waren die rein stofflichen Voraussetzungen einer Interpretation der Menschheitsgeschichte andere als für Kant. Dieser hatte seine Deutungen an einem Minimum von Material vollzogen, in dem die aufgeklärte absolute Herrschaft Friedrichs des Großen und der Aufstieg des preußischen Staates die wichtigste Stelle einnahmen. Gobineau hatte vor sich das wenig geschmackvolle Bild des politisch sich durchsetzenden Bürgertums, mit der beginnenden Verpöbelung der politischen Umgangsformen, der Niveausenkung durch die Tagespresse und der Korruption als des notwendigen Milieus der Politik; und er hatte ferner vor sich jene gewaltigen Stoffmassen, die ihm durch die Geschichtswissenschaft in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts herangeschafft wurden — er erlebte die geschichtliche Horizonterweiterung und mit ihr die Einsicht in den Parallelismus der Kulturen, in die Wiederholung gleichförmiger Sozialgebilde, die jede Vorstellung von einem unendlichen Fortschritt als naiv und wissenschaftlich unbegründet erscheinen ließ. »Wie ein Jeder habe auch ich die sorgenvolle Wißbegierde empfunden, welche die Unruhe der neueren Zeiten einflößt. Aber indem ich alle Kräfte meines Geistes an das Verständnis ihrer Triebfedern setzte, habe ich den schon so ungeheuren Horizont dessen, was mich staunen machte, sich noch vergrößern sehen. Ich gab — allmählich, wie ich gestehe — die Beobachtung der gegenwärtigen Zeit zugunsten derjenigen der vorhergehenden Perioden, dann der gesamten Vergangenheit,

auf; diese verschiedenen Bruchstücke habe ich zu einem ungeheuren Ganzen zusammengefaßt und, von der Analogie geleitet, mich fast wider Willen der Wahrsagung der fernsten Zukunft zugewandt. Es erschien mir nicht allein mehr wünschenswert, die unmittelbaren Ursachen unserer angeblich reformatorischen Stürme zu kennen: ich habe danach gestrebt, die tieferen Gründe der Wesenseinheit der sozialen Krankheiten zu entdecken, welche die unvollkommenste Kenntnis der menschlichen Geschichtsbücher bei allen Nationen, die je waren, die sind, wie aller Wahrscheinlichkeit nach bei denen, die einstens sein werden, zur Genüge bemerken läßt [1]).

Die geschichtswissenschaftlich gestützte Idee der Analogie der Kulturen tritt als Leitfaden der Geschichtsdeutung an die Stelle des Glaubens an die göttliche, einem bestimmten Ziel zustrebende Vorsehung. Die planvolle Ordnung des Weltgeschehens durch eine überirdische Macht ist aufgelöst und der Mensch findet sich einer innerweltlichen Ordnung des Seins ausgeliefert, einem Schicksal, das niederdrückt und lähmt, einer Vernichtung der Traditionswerte, die kein bisher für wertgehaltenes Ziel mehr übrig läßt. Es ist das Bewußtsein der Endschaft, in erster trostloser Wucht, kaum gemildert durch ein bei Gobineau etwas starres, äußerliches Christentum — Endschaft ohne die Anmut, die sie im fin-de-siècle findet.

6. KAPITEL: RASSE UND STAAT.

Wir haben im vorigen Kapitel versucht, das Erlebnis der geschichtlichen Horizonterweiterung und seine Folgen für den Wandel der Rassenvorstellung nach Möglichkeit zu isolieren, mußten aber doch schon einige Inhalte der neuen Rassenidee streifen, die zu den typischen der weiteren Entwicklung gehören. Wir ergänzen sie zu der folgenden Reihe von Sätzen, in der wir das Grundschema für den Haupttypus der politischen Rassenidee festhalten: 1. Alle großen geschichtlichen Kulturen haben zur leiblichen Grundlage eine Rassensymbiose; 2. es gibt scharf unterschiedene menschliche Rassetypen, und zwar aktive und passive (Klemm), oder starke und schwache (Gobineau); 3. die Rassen wandern, zumindest die aktiven oder starken; 4. bei Ge-

[1]) Gobineau, Versuch, I, S. XII.

legenheit der Wanderungen kommt es zu Eroberungen — der schwachen durch die starken; 5. als Folge der Eroberung entsteht die Rassensymbiose, die entweder durch Vermischung oder durch quantitative Verdrängung der starken Rasse mit deren Verschwinden endet; 6. als Folge des Verschwindens der starken Rasse aus der Symbiose löst sich die Herrschaftsspannung im Innern der Gemeinschaft und es bildet sich ein gleichheitliches Niveau — über dessen Wert die Meinungen radikal auseinandergehen.

Das Grundschema dieser sechs Thesen wird in sehr mannigfacher Weise ausgefüllt. Wir haben vorgreifend kurz über die Versuche Klemms und Gobineaus gesprochen. Klemm bildet den Begriff der Völkerehe, in der zwei Menschengruppen von polar entgegengesetztem Typus, männlichem und weiblichem, aktivem und passivem, sich zur Einheit des Kulturvolkes fügen. Die Menschheit zerfällt in die zwei Teile der aktiven und passiven Rassen, von denen die aktive geringer an Zahl sei aber sich stärker vermehre. Der leibliche Typus der aktiven Rasse sei der des kaukasischen Menschen: groß, kräftig, von rundem Schädel, beherrschendem Vorderhaupt, hervortretender Nase, feinem, oft gelocktem Haar, kräftigem Bart, zarter, weißer, durchscheinender Haut. Der Jünglingstyp sei der des Apoll von Belvedere; der Mannestyp sei dargestellt im farnesischen Herkules. Der seelische Habitus sei charakterisiert durch: vorherrschenden Willen, Streben nach Herrschaft, Selbständigkeit und Freiheit; Aktivität, Rastlosigkeit, Streben in die Ferne, nach Fortschritt im Geistigen, Triebe zum Forschen und Prüfen, Trotz und Zweifel. Historisch gehörten diesem Typus an die Perser, Araber, Griechen, Römer, Germanen. Sie waren Gründer und Stürzer von Reichen, Seefahrer, Forscher, und Kämpfer für eine freiheitliche Verfassung [1]). — Die passive Rasse sei leiblich charakterisiert durch die gefärbte Haut, das Vorherrschen des Hinterhauptes, zurücktretende Stirn, runde, stumpfe Nase, längliche, oft geschlitzte Augen, vorstehende Backenknochen, zurücktretendes Kinn. Ihre ideale Darstellung habe sie in ägyptischen und indischen Bildwerken gefunden. Seelisch entwickle sie sich nach Art der Frauen schnell, bleibe aber früh stehen (als Beispiel: die zahlreichen Erfindungen der Chinesen, die aber nicht weiter entwickelt und genutzt wurden). Früh werde die Schrift erfunden,

[1]) Klemm, Culturgeschichte, Bd. I, S. 192 f.

aber sie verharre in starren Formen; erst die aktiven Völker bilden die Buchstabenschrift aus. Geistig seien sie träge, scheuten Forschen und Denken; sie hätten Gesetze, aber kein natürliches Recht; sie seien erfahren in der Seelenkunde, hätten aber keine Philosophie; sie hätten Kenntnis des menschlichen Körpers und von Heilmitteln, aber keine wissenschaftliche Medizin. Ihre Staatsform wiederhole die Formen des Familienlebens. Sie hätten alle Vorzüge des Weibes: Anmut, Höflichkeit, Bewahren der Sitte, Abscheu vor der Gewalt; und alle seine Gebrechen: Schlauheit, List, kleines Halten am Augenblick, Mangel an Umsicht.

Klemm denkt sich beide Rassen als ausstrahlend von in Asien gelegenen Zentren. Zuerst sei die passive Rasse gewandert und habe die ganze Erde bevölkert, sie mit einer Schicht von »Urbevölkerung« überzogen. Dann sei die aktive Rasse von einem in der Nähe des Himalaya gelegenen Punkt aus gewandert und habe die »Urbevölkerung« unterjocht. Der Eroberung und Unterjochung seien die Staaten entsprungen, mit ständischer Schichtung, so zwar, daß die passive Rasse Ackerbau und Viehzucht betrieb, die aktive den Kriegerstand bildete und den Frieden mit Jagd und andern der Freien würdigen Beschäftigungen ausfüllte. Die Staatsform, die bei der Eroberung entsteht, ist die Monarchie, und die Dezentralisierung der Macht nimmt die Form des beuteverteilenden Lehnswesens an. »Es ist eine Frucht jeder Eroberung und es hat sich unter unseren Augen im Zeitalter Napoleons wiederholt« [1]).

Besondere Aufmerksamkeit hat Klemm den »Wanderungen« zugewandt: er gibt eine ausführliche Motivation für das Wandern der aktiven Rassen und ein sorgfältig durchgearbeitetes System der historisch tatsächlich geschehenen Wanderungen [2]). Das Motiv des Wanderns sei zu suchen im Streben nach Besitz, nach Ruhm, in der Fernensehnsucht, dem Streben nach Selbständigkeit und Freiheit, das sich bei der Bedrohung durch Mächtigere regt. Die Wanderungen selbst führen aus einem beschränkten

[1]) l. c. I, S. 200 ff.

[2]) Diese Untersuchungen finden sich in einem Stück mit dem Titel »Die Verbreitung der aktiven Menschenrasse über den Erdball« im Bd. IV der Kulturgeschichte, eingeschoben zwischen die Kapitel über die Beduinen und die Südseeinsulaner (S. 229—260). Dieses Stück gehört sachlich zu den Erörterungen des ersten Bandes und ist in den vierten aufgenommen, weil es erst nach der Veröffentlichung der früheren Bände entstanden ist. Nach Schemann ist diese Abhandlung 1845 als Privatdruck erschienen (s. Schemann, Gobineaus Rassenwerk, 1910, S. 296).

zentralasiatischen Raum nach Süden und Norden. Die südliche Wanderung erstreckt sich im Westen bis nach Ägypten (belegt durch die kaukasischen Königsporträts in Rosellinis monumenti dell' Egitto e della Nubia), im Osten bis zu den Südseeinsulanern, bei denen eine »schwarze Urbevölkerung mit lichten Herrschern« zu finden sei. Die nördliche Wanderung wurde im Osten bis in die Mandschurei vorgetrieben, im Westen bis zur Eroberung Europas. Gemäß den Wanderungswellen der aktiven Rasse seien in Europa eine Reihe von Kulturperioden zu unterscheiden: Die erste Welle habe die Iberer, Pelasger und Kelten gebracht; sie unterwarfen die passive Urbevölkerung und bildeten theokratisch-aristokratische Staatsformen aus, in denen die Volksmassen unterdrückt und despotisch behandelt wurden; zyklopische Mauern und Felsenbauten seien die Kulturreste dieser Eroberung. Die zweite, die hellenische Welle, zeigt »die kaukasischen Helden mit stürmischer Kraft im Angriff auf die alten Theokratien«. Es gelingt ihnen die vorgefundenen Formen ins Freiere weiterzubilden; aber der Kampf mit der tradierten Kultur erschlafft sie und die Eroberung klingt aus in der römischen Monarchie und Hierarchie. Die dritte, die germanische, sei die stärkste Einwanderungswelle; unterstützt von der geistigen Macht des Christentums dringe sie unaufhaltsam vor und bilde die politischen Formen weiter zu dem Ideal der konstitutionellen Monarchie — über deren finale Bedeutung für K l e m m das Nötige schon oben angemerkt wurde.

G o b i n e a u füllt das Schema in grundsätzlich gleicher Weise aus wie K l e m m , nur führt er eine seiner Phasen, die des Eroberungs- und Symbioseprozesses genauer durch. Ein aktives Volk muß eine Reihe von Stufen durchlaufen bis es zum Herrscherstand einer Kultur wird und in ihr untergeht. Die erste Stufe ist die, auf der ein Stamm »einem entschiedenen Instinkte seiner Lebenskraft nachgebend, sich Gesetze gibt und eine Rolle in dieser Welt zu spielen anfängt« [1]). Nicht alle Stämme haben die Kraft, diese erste Stufe zu erreichen; sehr viele beharren in primitivem Hordendasein und ihre ganze Staatskunst ist der Sieg des einzelnen Stärkeren über den einzelnen Schwächeren, und die Flucht des Schwachen vor dem Starken; die Australneger Polynesiens, die Samojeden und zahlreiche afrikanische Negerstämme verharren in diesem Ursein. Jene Stämme dagegen, die zum Bewußtsein ihrer selbst gekommen sind, begreifen, »daß es, wenn

[1]) Versuch, I, S. 33.

sie ihre Macht und ihren Wohlstand vermehren wollen, eine absolute Notwendigkeit für sie ist, ihre Nachbarn auf kriegerischem oder friedlichem Wege zum Eintritt in ihren Daseinskreis zu zwingen« [1]). Sie erreichen die zweite Stufe, auf der als Ergebnis erfolgreicher Kriege mit den Nachbarn Kriegsgefangene als soziale Unterschicht, als Sklaven in die Gemeinschaft aufgenommen werden und einfache Stände sich voneinander scheiden. »Viele begnügen sich damit und verkümmern auf ihr« [2]). Die aber weiterschreiten, zur dritten Stufe, finden es ergiebiger, die Nachbarn und ihren Besitz, statt ihn gelegentlich zu plündern, dauernd zu unterwerfen. Sie machen nicht mehr Kriegsgefangene, sondern nehmen das Land mitsamt den Einwohnern in Besitz. Es entsteht zwischen Eroberern und Eroberten eine Gemeinschaft der Arbeit, der Interessen und des Lebens und am Ende vollzieht sich die Mischung des Blutes, »und die Menschen von beiderlei Abkunft schließen sich fernerhin nicht mehr verschiedenerlei Stämmen an, sondern gehen immermehr ineinander auf« [3]). Die so gebildete Nation wird nun selbst der Eroberung verfallen und damit in einer anderen aufgehen oder sich weiter kriegerisch ausdehnen und dadurch immer neue Blutbestandteile in sich aufnehmen; mit dem Fortschreiten der Mischung gehen die ursprünglichen Herren allmählich in den unterworfenen Rassen auf. Dazu kommt, daß die Herren ihr Leben unter besonders ungünstigen Bedingungen führen; sie sind gering an Zahl und bedürfen der Ergänzung aus den Reihen der Unterworfenen zur Bewältigung der neuen mit der Ausdehnung anwachsenden Aufgaben; die Oberschicht weist ferner geringere Kinderzahlen auf; und schließlich setzt die Art ihrer Leistung sie schnellerer Abnahme aus durch Tod in der Schlacht, Ächtung und Verbannung wegen gefährlicher Stellung im Staat usw. In kurzer Zeit ist der Zustand erreicht, von dem wir schon oben sprachen, daß eine Kultur in ihren Gehalten und sozialen Einrichtungen fortbesteht, während die Blutzusammensetzung der in ihr lebenden Personen sich völlig geändert hat [4]).

Der Gedanke des Prozesses, den wir hier in seinen Hauptphasen entwickelt haben, beruht bei K l e m m stillschweigend, bei G o b i n e a u ausdrücklich auf der Voraussetzung, daß die polaren Rassetypen, durch deren Kontakte das Weltgeschehen erklärt

[1]) l. c. S. 35. [2]) Ibid. [3]) l. c. S. 36.
[4]) l. c. S. 41 f.

wird, im Ablauf der uns bekannten Geschichte konstant bleiben. Gobineau entschließt sich aus religiösen Gründen zur Annahme der Monogenese, der Abstammung des Menschengeschlechtes von einem Urpaar, wie die Genesis sie lehrt, so daß also alle Rassenunterschiede erst im Verlaufe der Geschichte entstanden sein könnten und die Frage entstünde, warum sich die Rassen nicht auch weiterhin verändern und aus passiven plötzlich aktive, herrscherliche werden sollten. Zur Erklärung der gegenwärtigen Konstanz trotz vorgeschichtlicher Veränderung zieht Gobineau Cuviers Theorie von den Révolutions du Globe heran. Cuvier versichert, »daß der gegenwärtige Stand der unorganischen Kräfte keinesfalls Erderschütterungen, Umwälzungen und Formationen zu Wege bringen könne, ähnlich denen, deren Wirkung die Geologie bezeugt« [1]). Die Allmacht der Natur habe sich gegenüber jenen früheren Epochen der Erdgeschichte verloren oder doch so vermindert, »daß sie in einer Reihe von Jahren, welche ungefähr der Hälfte der Zeit gleichkommt, die unser Geschlecht auf Erden zugebracht hat, keine Veränderung von einiger Bedeutung hervorgebracht hat, noch viel weniger irgend etwas, das sich jenen festen Zügen vergleichen ließe, welche die verschiedenen Rassen auf immer getrennt haben« [2]). Das Auseinandertreten der Rassen sei in jene der Schöpfung nahe Zeit zu setzen, da die gewaltigen kreativen Erschütterungen noch Wirkungen auslösen konnten, von denen wir heute keine Vorstellung mehr haben. Nach jener Urzeit hätten sich die Typen nicht mehr geändert. Als beliebter Beleg für die Typenkonstanz dient hier wie sonst in der Literatur zu dieser Frage der Hinweis auf die ägyptischen Bildwerke, die Menschen und Tiere in jenem leiblichen Habitus zeigen, den wir heute noch an ihnen sehen.

Ich habe die Ausfüllung des Schemas durch Klemm und Gobineau etwas näher im einzelnen dargestellt, um den dogmatischen Gehalt der kulturinterpretierenden Rassetheorie in seinem ganzen Umfang erschöpfend auseinanderzulegen; in der späteren Rasseliteratur ist kaum ein wesentlicher Gedanke zu finden, der in diesem Schema der Dogmatik nicht vorgezeichnet wäre — wenn auch die Stoffe, die in die Form dieses Schemas eingehen, sehr stark variieren.

Die Möglichkeiten zu verschiedenartiger Ausfüllung des Schemas sind gemäß dem großen Umfang des Materials sehr zahlreich;

[1]) l. c. I. S. 182.

[2]) l. c. I. S. 183.

in der Tat aber wurden nur wenige verwirklicht. Die Anlässe zur Aufstellung von Rassetheorien entstammen den beiden großen Stoffquellen, der völkerkundlich extensiven und der zeitlich historischen. Das Faktum der Naturvölker, der »Primitiven« bleibt vom Anfang der Beschäftigung mit ihnen bis in die Gegenwart eine Quelle anthropologischer und philosophischer Beunruhigung; die bedeutende Abweichung von der europäischen Norm des Menschen ist unbestreitbar; und die Wissenschaft von ihnen geht den Weg von der Abwertung als »Wilde« bis zur kontemplativen Haltung eines Lévy-Bruhl, der die seelische und geistige Formenwelt des Primitiven in ihrer sinnvollen Geschlossenheit zeigen will. Auch in dieser Betrachtung, die sich der Bewertung enthält, verschwindet allerdings nicht das Problem, das durch die Idee des Menschen als des Wesens-Einen aufgeworfen wird, sondern wird nur deutlicher und dringlicher gestellt. Ständig wirkt von diesem Punkt her der Reiz, die unterschiedlichen Offenbarungen des menschlichen Wesens als bedingt anzusehen durch die leiblichen Unterschiede — am schärfsten dort, wo nicht rein erkenntnishaft die beiden Typen, der Normaleuropäer und der Primitive nur gesehen werden, sondern wo sie in eine Beziehung sozialen Handelns, und zwar in eine Herrschafts- und Gehorsamsbeziehung zueinander treten. Die typischen Anlässe zur Erörterung der Rassenunterschiede sind die Zusammenstöße zwischen Europäern und Farbigen — bei der Kolonisation Amerikas, Australiens, in Indien und mit den importierten Negern in Amerika; die Ideen über die Rassenunterschiede werden bis zu metaphysischen Spekulationen geführt, in denen die Einheit des Menschenwesens aufgehoben und den farbigen Völkern ein eigener ontischer Bereich zwischen dem Menschen und dem Tier angewiesen wird.

In der Spannung der Herrschaftsbeziehung zu Primitiven trifft das Moment der Primitivität zusammen mit dem zweiten des Unterschiedes an sozialer Machtstellung in einer Lebensgemeinschaft. Das zweite Moment für sich allein zieht sich als der dauernde Anlaß der rassetheoretischen Interpretation durch die gesamte Geschichte der Kulturvölker. Wo immer kriegerische Stämme und Völker auftreten, die sich nach Eroberungen zu Herrscherschichten in den neuentstandenen Sozialgebilden umwandeln, kann der Unterschied in der Machtstellung gedeutet werden, als begründet und gerechtfertigt durch die Wertunterschiede der herrschenden und beherrschten Schichten, die durch die Leibunterschiede be-

dingt seien. Da die Geschichte der Kulturvölker in allen Perioden a u c h Kriegsgeschichte ist, Geschichte von äußeren und inneren Kämpfen, Siegen und Niederlagen, gibt es keine Phase in ihr, die nicht grundsätzlich der rassetheoretischen Deutung unterzogen werden könnte. Die »Wanderung« ist schon für Thukydides ein interessanter Gegenstand als Vorphase der »Eroberung« und Staatengründung; das »Urvolk« ist der Grenzbegriff, der jeweils das Volk bezeichnet, über dessen Wanderungen und Eroberungen nichts bekannt ist; wenn die Geschichtswissenschaft fortschreitet und durch neue Quellen auch dieses Volk sich als ein wanderndes erweist, wird das »Urvolk« um eine Stufe zurückgeschoben. Die Schwierigkeiten dieser Grenzbetrachtung treten dort, wo sie ehrlich durchgeführt wird, wie bei K l e m m , ausgezeichnet hervor. Seine aktive Rasse wandert, weil sie eben die aktive ist, getrieben von Ruhm und Fernensehnsucht, Gier nach Abenteuern und Besitz. Aber wie steht es mit der passiven? Auch sie ist gewandert; und da sie nicht aus den gleichen Gründen gewandert sein kann wie die aktive (sonst wäre sie ja auch aktiv), wird Schweigen über diese Gründe gebreitet — es sei denn, man nehme an, sie sei trotz ihrer Passivität aus Gutmütigkeit gewandert, damit später die aktive eine Urbevölkerung für ihre Eroberung vorfinde. Die Schwierigkeit rührt daher, daß jenseits der »Wanderungen« sich das Geheimnis des Ursprungs der Menschheit erhebt. Da K l e m m nicht gut nach einem antiken Mythus die Urbevölkerung allerorts aus der Erde wachsen lassen konnte; da ihm andererseits der Mythusersatz, die »wissenschaftliche« Erklärung der Polygenese mit Recht nicht ganz geheuer war; blieb er bei einer einigermaßen biblischen Auffassung und ließ die Völker von »zentralen« Punkten aus nach allen Richtungen hin die Erde überziehen.

Der Umkreis der Stoffe, der die Belege für eine Rassentheorie liefert, fällt zusammen mit der Weltgeschichte; das K l e m m sche System der Wanderungen umspannt die ganze Erde, soweit sie eine Kulturgeschichte hat und die späteren Rassetheorien benützen neu auftauchendes Material im gleichen Sinne. Die Südseeinsulaner haben lichte Herrscher; Christus war ein nordischer Mensch, David hatte rote Haare, Dante stammte aus deutschem Blut, die chinesische Kultur entstand nach der Unterwerfung der Ureinwohner durch einen nordischen Stamm, die mittelamerikanischen Kulturen haben ihre weißen Götter, die darauf hindeuten, daß usw. Die konkreten Motive aber, das weltgeschichtliche

Material in dieser Weise zu sichten und zu ordnen, lagen in der politischen Geschichte der Zeit. Die sozialen Umwälzungen in der Geschichte Englands und besonders Frankreichs, das Ende des europäischen Adels als des herrschenden und privilegierten Standes machen auf die Verluste und Gewinne der Machtstellungen und die »Mischungen« der Stände aufmerksam; die Niveauangleichung durch Niveausenkung vollzieht sich vor aller Augen und leitet den Blick in eine Zukunft, in der sich der Prozeß vollendet haben und eine neue stabile Gesellschaftsordnung erreicht sein wird. Je nach der Standeszugehörigkeit und den politischen Idealen des Historikers wird dieses Zukunftsbild gewertet: der Optimismus K l e m m s entspringt seiner Bürgerlichkeit, die von der Entwicklung und Festigung der konstitutionellen Monarchie die seiner Art des Seins angemessene politische Form erwartet; G o b i n e a u sieht die gleichen Erscheinungen pessimistisch, weil er vor allem den Untergang seines Standes, des Adels und seiner Lebensform betrauert und den Aufstieg der Roture und nahe dahinter der Crapule zu fürchten hat. In einem halben Jahrhundert drängen sich der Sturz des Adels, der Sieg des dritten Standes und die Bedrohung des dritten durch den anschwellenden vierten zusammen in einer so heftigen Bewegtheit des gesellschaftlichen Geschehens, zu einem so starken Eindruck von der Unsicherheit aller tradierten für festgehaltenen Formen, daß der gesamte Bereich der nationalen und ständischen Geist- und Lebensformen gleichsam transparent wird und seine massive Unterlage, die Herrschaft und ihre Machtfundierung nackt durchscheinen läßt. Die zweite Hälfte des Jahrhunderts erlebt die Umdeutung der politischen und der Rechtsidee zur Ideologie durch Marx, die Machttheorie Nietzsches und die Analyse der »Gewaltstheorie« eines Engels, sowie die Analyse der Machtgrundlagen der Verfassung durch Lassalle, deren Wirkung noch in der »massiven« Soziologie Max Webers deutlich zu sehen ist.

Die Motive der Rasse- und Machttheorie, des Wandels der kriegerischen Adelsgemeinschaft zur friedlichen Bürgergesellschaft, der Ausblick in die künftige freie Assoziation der arbeitenden Menschen als ständisch ungegliederter Gemeinschaft werden gegen das Ende des Jahrhunderts in mannigfaltiger Weise zu Lehren vom Wesen des Staates kombiniert; — wir haben sie kurz in ihren Grundzügen zu betrachten. — L u d w i g G u m p l o w i c z findet in allen Staaten Kastenunterschiede; Kastenunterschiede

aber seien Rassenunterschiede und es gebe keinen Staat ohne Rassenvielheit und ohne einstigen Rassenzusammenstoß. Staaten entstünden dadurch, daß zwei Rassen in einen Krieg miteinander geraten, in dem die entwickeltere Rasse siegt und die besiegte in ein dauerndes Gehorsamsverhältnis zu sich bringt. Die aktiven und passiven Rassen treten hier unter den Namen der mehr oder weniger entwickelten auf; mit den anderen Wissenschaften ist auch die Staatslehre durch die Evolutionstheorie hindurchgegangen und was früher als Gegebenes hingenommen wurde, erscheint jetzt als Produkt der Entwicklung. Die Wertunterschiede der Rassen sind der Ausdruck ihrer vorgeschichtlichen oder geschichtlichen Entwicklung: das vorgeschichtliche oder kosmische Alter einer Rasse hängt ab vom Zeitpunkt ihres Entstehens, wobei die Menschheit als vielstämmig entstanden, als polygenetisch vorgestellt wird; das geschichtliche Alter hängt ab vom Zeitpunkt des Eintrittes in den Staat und damit in die Geschichte. Die kosmischen Unterschiede bestimmen die Überlegenheit bei der Staatsgründung; die geschichtlich bedingten Rassenunterschiede sind von Bedeutung für die Überlegenheitsverhältnisse der Rassen innerhalb der gegenwärtigen Staatenwelt. Zwischen die zwei Grundrassen, die sozial als Adel und Sklaven erscheinen, schiebt sich dann im Lauf der Geschichte eine dritte, der Mittelstand, der sich nicht aus den beiden anderen bildet, sondern als rassefremder zuwandert — so daß die typische soziale Gliederung der Gesellschaft seiner Zeit von Gumplowicz vollständig rassetheoretisch erfaßt wird. Die verschiedenen Staatsformen, Patrimonialstaat, Feudalstaat, Theokratie, sind als Phasen der Entwicklung zu verstehen, die beim Auftreten des Mittelstandes mit den modernen nationalstaatlichen Typen der konstitutionellen Monarchie und des Parlamentarismus abschließt. Die Vorstellung vom Gehalt und Ziel des Prozesses ist durchaus die Gobineaus: der Kampf der Rassen im Staat »beschleunigt den Gang der Kultur und Zivilisation, indem er langsam die Rassengegensätze mildert, eine Kreuzung und Mischung der Rassen anbahnt, und mit der Zeit das einstige Rassenkonglomerat zu einem Volk, zu einer Nation heranbildet. Freilich ist damit auch der Höhepunkt staatlicher Entwicklung erreicht, auf welchem die Staaten sich nicht mehr lange erhalten können. Denn mit dem Aufhören des Rassekampfes beginnt eine Stagnation im inneren Staatsleben, die den Verfall und Zerfall des Staates nach sich zieht, der nun fremden Eroberer-

stämmen wieder zum Schauplatz neuer Tätigkeit und neuer Staatenbildungen dient«[1]).

Von Gobineau trennt Gumplowicz die geringere Weite des zeitlichen Horizontes, durch die er die zentrale Stimmung seines Geschichtsbildes beeinflussen läßt. Gobineau sah »die Hand des Geschickes« schon auf seine Gegenwart gelegt und sein Ausblick ist völlig düster. Gumplowicz sieht das gleiche Ende, aber in weiterer Ferne: näher liegt ihm der Prospekt der nach aufwärts führenden rassemischenden Entwicklung in seinem Staate, in Österreich-Ungarn. Der österreichische Nationalitätenkampf war für ihn das Modell, an dem er seine Theorien von den Rassekämpfen im Staate und ihrer Notwendigkeit orientierte. Die österreichischen Zwistigkeiten blühten so üppig, daß viel näher als die Furcht vor dem Ende durch Stagnation ihm die Furcht vor dem Zerfall wegen der Unversöhnlichkeit der Rassengegensätze war. Er zieht auch diese Möglichkeit in Erwägung: wenn sich die Rassen im Staate nicht annähern und versöhnen, »dann geht er frühzeitig zugrunde an der Unversöhnlichkeit seiner Rassengegensätze und daher an der Unmöglichkeit seine zivilisatorische Aufgabe zu lösen«[2]). Im normalen Prozeß dagegen vermittle die Zeit zwischen den Rassen: »Bildung und Zivilisation füllen den Abgrund, der zwischen den einzelnen Volkselementen gähnte; die ursprüngliche Vielheit erhebt sich zur Einheit; im gemeinsamen staatlichen Bewußtsein bildet sich ein Brennpunkt patriotischer und nationaler Gefühle und aus dem Rassen-Agglomerat entsteht — die Nation«[3]). Im Vergleich mit anderen Nationalstaaten, die ihr zivilisatorisches Ziel erreicht haben, tröstet ihn der Gedanke, »daß, wenn wir Österreicher noch kein einig Volk von Brüdern sind, unsere Rassenkämpfe doch historische Berechtigung haben und gewiß mithelfen, eine große historische Aufgabe in der Zukunft zu lösen«[4]) [5]).

---

[1]) Gumplowicz, Der Rassenkampf. Soziologische Untersuchungen. 2. Aufl. 1909 (1. Aufl. 1883), S. 397. Die Darstellung im Text folgt der Abhandlung »Rasse und Staat« und dem Vortrag »Über das Naturgesetz der Staatenbildung«, beide von 1875; sie sind im »Rassenkampf« als Anhang mitabgedruckt. Die zitierte Stelle stammt aus dem Vortrag.

[2]) l. c. S. 391. [3]) l. c. S. 392. [4]) l. c. S. 401.

[5]) Die Rassetheorie Gumplowicz' ist eingebettet in die darwinistisch verstandene Lehre von der Unerbittlichkeit der Naturgesetze; das Rasseschicksal und der Prozeß der Staatsgründung und -entwicklung sind unausweichlich. Es ist der Fatalismus, der typisch in jeder Theorie auftreten muß, die geisteswissenschaftliche Probleme mit Hilfe einer materialistischen Metaphysik lösen will.

Mit der rasse- und machttheoretischen Staatslehre werden nach Gumplowicz andere Motive kombiniert, die aus der Völkerkunde stammen. Ratzel entwickelt eine Theorie, nach der alle feste Staatsorganisation und höhere Kultur zustande kommen soll durch das Zusammentreffen zweier Stämme, von denen der eine die Wirtschaftsform des Ackerbaues, der andere die der nomadisierenden Viehzucht hat. Dem Ackerbauer allein wohne eine natürliche Schwäche inne, »welche durch seine Ungewohntheit der Waffen, durch seine den Mut, die Unternehmung schwächende Liebe zum Besitz und zur Ansässigkeit sich unschwer erklärt«. Das höchste Maß an politischer Kraftäußerung und Fähigkeit zur Staatsgestaltung finde sich dagegen bei dem Jäger und Hirten, »vor allem bei dem letzteren, der mit der Beweglichkeit die Fähigkeit des massenhaften Auftretens, mit der Kraft die Disziplin vereinigt«. Bei der Eroberung eines ackerbauenden Stammes durch ein Hirtenvolk entstehe dann ein festes Gebilde, »weil die er-

Auch der Pessimismus Gobineaus ist theoretisch bedingt durch die Annahme der Rasse als einer unentrinnbaren Naturerscheinung und alle spätere materialistische Rassetheorie enthält die gleiche Komponente von Fatalismus. Moderne Rassetheorien haben den Schein eines aggressiven Optimismus, weil sie in Art einer Technik sich die gesetzlichen Naturabläufe zunutze machen wollen, um ein bestimmtes, für erfreulich gehaltenes Ziel zu erreichen. Sie halten, ebenso fatalistisch wie Gobineau, den geistigen Wert einer Rasse und eines Menschen für gebunden an den Leib bestimmter Art, aber sie hoffen die Kultur zu retten durch volkshygienische Maßnahmen, welche die Zahl der leiblich und damit geistig wertvollen Volksmitglieder heben sollen. Auch bei Gumplowicz finden wir eine Stimmung selbstgefälligen und manchmal boshaften Vergnügens an dem Zwang der Naturgesetze; aber sie entspringt weniger der Freude am Zwang, oder einer Neigung zum Fatalismus, sondern mehr der Gefühlsgehobenheit des Gelehrten, der die naturalistische Deutung der Geschichte als die seine erlebt und in der Freude des Besitzes der Wahrheit über die geistverlassenen Geschöpfe triumphiert, die anderer Meinung sind als er selbst. Ich setze eine Stelle über die Geschichtswissenschaft hieher: »Sie preist die Taten großer Männer, ohne zu ahnen, daß es nur Marionetten sind, die von geheimen Fäden eines ewigen Naturgesetzes hin und her geschoben werden — sie bewundert diese Marionetten, statt jene geheimen Triebfedern anzustaunen, die geräuschlos in der Werkstatt der Natur seit Uranfang an ihre immer gleichen Bewegungen vollziehen und an ihrem eisernen Gängelbande die Menschheit immer dieselben Bahnen fortlaufen lassen — immer denselben Kreislauf zwischen Tod und Leben, zwischen Niedergang und Aufgang, zwischen Vernichtung und Verjüngung, mit derselben ewigen Gleichmäßigkeit und Gleichgültigkeit, mit der Sonne und Mond kreisen, mit der Tag und Nacht und die Zeiten des Jahres wechseln. Für dies großartige Schauspiel der Natur . . . hat die »Wissenschaft« der Geschichte keinen Sinn . . .« (Rassenkampf, S. 160 f.). Über die Genealogie von Gumplowicz' Naturauffassung vgl. des Näheren G. Salomon in seinem Vorwort zu Gumplowicz' Ausgewählten Werken, Bd. I, Geschichte der Staatstheorien, Innsbruck 1926.

obernde und zusammenhaltende Kraft des Nomaden hier mit der fleißigen Arbeit des für sich allein nicht staatenbildenden Ackerbauers sich vermählt«[1]).

Gustav Ratzenhofer hat die Theorie Ratzels in das System Gumplowicz' eingebaut, indem er die Lehre von der Ungleichheit der einander bekriegenden Rassen infolge ihrer Abstammungsverschiedenheit ersetzte durch eine Lehre vom ursprünglich gleichheitlichen Zustand der Menschheit, aus dem sich durch die verschiedenen Wirtschaftsformen die Typen des aggressiven gewalttätigen Nomadenstammes und der konservativen friedliebenden seßhaften Ackerbauer differenzierten. Die aktiven und passiven Rassetypen haben sich schließlich gewandelt zu Stammestypen, deren Charakter nicht durch die Leibunterschiedenheit, sondern durch die Unterschiede des Wirtschaftshandelns bestimmt ist. Die Möglichkeit des Austausches ist symptomatisch für die nahe Verwandtschaft der ökonomisch und der biologisch materialistischen Menschenauffassung[2]).

Ein weiteres Gedankenmotiv, das mit den behandelten zusammenfließt, rührt aus der Spencerschen Lehre von der Entwicklung der Gesellschaften vom kriegerischen zum industriell-friedlichen Zustand. Gumplowicz schon hat dieses Element zur Typisierung der Altersstufen der Rassen verwendet. Er unterscheidet die vorstaatliche Existenz mit ihren Formen von Jagd, Fischerei, Viehzucht und Ackerbau, und die beiden staatlichen Stufen, deren erste sich durch die Adelsherrschaft und den Krieg auszeichnet, während die zweite die »Künste des Friedens« hervorbringt, die Wissenschaften, die Diplomatie, die industriellen Unternehmungen und andere Leistungen der »alternden Rassen«[3]). Bei Ratzenhofer klingt der gleiche Gedanke an, wenn er gelegentlich sagt: »Dieses Recht der Eroberung, als Folge gewalttätiger Überlegenheit, stellt sich für alle Zeiten dem Recht der Arbeit, als Folge produzierenden Fleißes, gegenüber[4]).

Wir haben damit alle Motive zusammengestellt, aus denen sich Franz Oppenheimers Theorie von der Entstehung des Landstaates aufbaut. Die Rassentheorie ist völlig verschwunden und ersetzt durch den Gedankenkreis der von Marx ausgehenden

[1]) Ratzel, Völkerkunde, Bd. I 1887, S. 18 f.
[2]) Ratzenhofer, Soziologische Erkenntnis, 1898, S. 146 f.
[3]) Gumplowicz, Rassenkampf, S. 384.
[4]) Ratzenhofer, l. c. S. 146.

Machttheorie. »Der Staat ist seiner Entstehung nach ganz und seinem Wesen nach auf seiner ersten Daseinsstufe fast ganz eine gesellschaftliche Einrichtung, die von einer siegreichen Menschengruppe einer besiegten Menschengruppe aufgezwungen wurde mit dem einzigen Zwecke, die Herrschaft der ersten über die letzte zu regeln und gegen innere Aufstände und äußere Angriffe zu sichern. Und die Herrschaft hatte keinerlei andere Endabsicht als die ökonomische Ausbeutung der Besiegten durch die Sieger« [1]). Die Einschränkung dieses Wesens des Staates auf seine erste Daseinsstufe schafft Raum für die Spencersche Theorie vom kriegerischen und friedlichen Zustand. Die Menschen hätten zwei Möglichkeiten, ihre Bedürfnisse zu befriedigen: erstens, durch das friedliche ökonomische Mittel des freien Tausches, zweitens durch das politische Mittel der gewaltsamen unentgeltlichen Aneignung fremder Arbeit. Der Staat sei die Organisation des politischen Mittels und könne daher nur entstehen, wo das ökonomische Mittel einen Stock von Mitteln zur Bedürfnisbefriedigung schon geschaffen hat, den zu rauben es sich verlohnt. Die typische primitive Staatsentstehung sei daher, wie Ratzel und Ratzenhofer es gezeigt haben, der Überfall eines Hirtenstammes auf einen Ackerbauerstamm und die Unterwerfung und Ausbeutung des letzteren. Wenn die Eroberung vollzogen ist, entwickelt sich der Staat von seinem kriegerisch-politischen Zustand allmählich zum ökonomischen, mit dem Endziel in der »Freibürgerschaft« — einem Begriff, in dem sich liberale Ideen mit der freien Assoziation des kommunistischen Manifestes mischen. Die Untersuchung Oppenheimers klingt aus in einer harmonischen Vision: »Die geschichtsphilosophische Betrachtung, die die Tendenz der Staatsentwicklung, und die volkswirtschaftliche Betrachtung, die die Tendenz der Wirtschaftsentwicklung beobachtete, kommen demnach zu dem gleichen Ergebnis: das ökonomische Mittel siegt auf der ganzen Linie, das politische Mittel schwindet in seiner ältesten und lebenszähesten Schöpfung aus dem Gesellschaftsleben: mit dem Großgrundeigentum und der Grundrente verfällt der Kapitalismus. — Das ist der Leidens- und Erlösergang der Menschheit, ihr Golgatha und ihre Auferstehung zum ewigen Reich: vom Krieg zum Frieden, von der feindlichen Zersplitterung der Horden zur friedlichen Einheit der

[1]) Franz Oppenheimer, Der Staat, 1907 (Die Gesellschaft, Bd. 14/15) S. 8 f.

Menschheit, von der Tierheit zur Humanität, vom Raubstaat zur Freibürgerschaft . . . . » [1]).

7. KAPITEL. DIE JUDEN ALS GEGENIDEE.

Weder der Typus der neuen partikulären Gemeinschaft im allgemeinen, noch seine Ausfüllung durch Leibideen stellt sich in den Anfängen rein dar. Die alten Ideen des übergreifenden menschheitlichen Zusammenhanges sind noch deutlich sichtbar und bleiben es, wenn auch in geringerem Maße, bis heute. Sowohl Klemm als Gobineau hatten die Vorstellung von der Menschheit als einer kosmischen Offenbarung, der eine mit dem Blick auf ein glückliches Ende, der andere mit dem Blick auf ein unglückliches. Die Kantische Idee eines Endzustandes vollkommener Vernünftigkeit des Menschen setzt sich bei Fichte fort in der Lehre vom Auslöschen und Absterben des Staates und diese wieder terminologisch gleichlautend in der kommunistischen Idee vom Ende des Staates; die Erlösungsstimmung, die sich mit dem seligen Endzustand verbindet, schwingt noch mit in der nationalsozialistischen Idee vom Dritten Reich. In der Lehre von Kant, Klemm und Gobineau umfaßt die Idee noch die ganze Menschheit; bei Fichte erscheint als Bringer der Erlösung eine partikuläre Gruppe, die deutsche Nation, im Kommunismus eine Klasse. Im Nationalsozialismus ist das Feld der Erlösung auf die Nation eingeschränkt und ihr Bringer ist eine als Elite vorgestellte partikuläre Gemeinschaft innerhalb der Nation. Parallel mit dieser Einengung geht die Auflösung des traditionellen Sozialaufbaues und es wird in steigendem Maße die »Macht« sichtbar — wie wir sie im vorigen Kapitel geschildert haben — als das Bindeglied zwischen mehreren partikulären Gemeinschaften; das Sichtbarwerden der »Macht« bedeutet negativ das Verschwinden der traditionellen übergreifenden Gemeinschaftsideen aus dem Blickfeld.

Unter der Voraussetzung also, daß das Grundgerüst der neuen Gemeinschaftsidee immer klarer wird und die Reste der früheren Idee abstreift, haben wir jetzt das Werden einer solchen partikulären Gemeinschaft mit einer Leibidee an dem gleichzeitigen Entstehen ihres Gegenbildes zu typisieren. In der Fichteschen Idee des Gegensatzes von göttlichem und teuflischem Reich ist

[1]) l. c. S. 168.

das Schema vorgezeichnet, nach dem eine partikuläre durch eine Leibidee mitbestimmte Gemeinschaft — die arische, germanische, deutsche, nordische — ihr Bewußtsein gewinnt an dem Sichtbarwerden des Gegenreiches; zur Rasse gehört die Gegenrasse oder Antirasse, wie in der Tat die Juden gelegentlich genannt wurden [1]). Welche Bevölkerungsgruppe als Gegenrasse fungiert, hängt vom jeweiligen Bevölkerungsaufbau des Territoriums ab, in dem die Rassenidee an Boden gewinnt, sowie von äußeren Anlässen. In den Vereinigten Staaten hat die Rassenidee in der Hauptsache z w e i Gegenrassen: die Neger und die süd- und osteuropäischen Einwanderer. Die Bildung dieser Gegenreiche ist also bedingt durch den Import bestimmter Bevölkerungsgruppen, der afrikanischen Neger, und die zweite sogenannte schlechte Einwanderung seit 1880. In Europa vollzieht sich das Werden der Rasse durch die Gegenrasse heute in breitester Wirkung am Gegenbild der Juden, wenn auch in den letzten Jahrzehnten andere Bevölkerungsgruppen — in Deutschland besonders die ostische Rasse — eine ähnliche Funktion haben. Wir beschränken unsere Untersuchung hier in der Hauptsache auf Deutschland und wollen das Werden der wichtigsten Gegenrasse — das zugleich ein Werden der Rasse ist, die sich eine Gegenrasse bildet — der Juden, in ihren Grundzügen typisieren.

Daß gerade die Juden in so außergewöhnlicher Intensität zur Gegenidee der Deutschen geworden sind, ist erstaunlich, wenn man bedenkt, daß sie im Deutschen Reich nur ein Prozent der Bevölkerung ausmachen. Wie konnte eine zahlenmäßig so verschwindende Minorität so viel Haß auf sich vereinigen, der zweifellos zu einem ganz starken Teil in einem Gefühl der Unterlegenheit auf seiten der Deutschen ihren Ursprung hat, in einer immer wieder in den antisemitischen Schriften kundgegebenen Angst vor der Herrschaft der Juden, in einem Glauben an weltumspannende mit diabolischer Klugheit geleitete Organisationen des gesamten Judentums zur vollständigen wirtschaftlichen Versklavung der Arier und im besondern der Deutschen. An dem Rätsel wurde viel herumgeraten — eine völlig befriedigende Lösung ist vielleicht nicht möglich —, Völker sind weiter nicht auflösbare Substanzen der Geschichte und die Frage, w a r u m manche näher seelisch verwandt sind, andere sich hassen, darf vielleicht nicht gestellt werden. Beschreibende Analysen des jüdischen Typus dagegen

[1]) Siehe dazu R o s e n b e r g , Mythus des 20. Jahrhunderts, 1931, S. 437.

wurden öfters gegeben, um die Gründe der Unverträglichkeit aufzuweisen — der bedeutendste Versuch in dieser Richtung scheint mir der von S o m b a r t zu sein [1]). — S o m b a r t sieht die jüdische Eigenart in vier Grundeigenschaften, aus denen sich die andern herleiten lassen: 1. der Intellektualismus, das Vorwalten der geistigen Fähigkeiten und Interessen vor allen anderen, im besondern den manuellen; 2. die ich-bezogene Zweckbedachtheit, die klare Setzung der nahen Zwecke des täglichen Lebens; 3. energische Zielstrebigkeit; 4. die große geistige Beweglichkeit. Menschen dieser Eigenart müssen in Konflikt geraten, wenn sie mit anderen Menschen zusammenleben, denen 1. die Ratio nicht eine selbständige Substanz ist, sondern Instrument, und nicht einmal sehr verfeinertes Instrument, zur Bewältigung von Situationen, die primär durch den Lebens- und Wirkensraum von Personen in Gemeinschaft bestimmt sind; 2. denen die Vorstellung vom persönlichen Status in der Gemeinschaft eine Leitidee ihrer Lebensführung ist; 3. die daher nicht über jene energische Zielstrebigkeit verfügen, die der Erweiterung, Veränderung und Verbesserung des Status dient; und die daher 4. für ihre Lebensführung nicht der großen Beweglichkeit bedürfen, ja diese als unsittlich ansehen. Damit sind nun allerdings nur zwei Menschentypen einander gegenübergestellt, ohne daß daraus klar würde, warum Dauerkonflikte durch Jahrzehnte und Jahrhunderte zwischen Deutschen und Juden entstehen müssen, denn es wäre ja denkbar, daß sich die verschwindende Minorität dem Lebensstil der Majorität anpaßt. Bis zu einem gewissen Grade sind Anpassungen gewiß möglich, denn es hat immer einzelne Juden gegeben, die sich in die deutsche Gemeinschaft einzuleben vermochten [2]).

Eine erschöpfende Erklärung dafür, warum der deutsch-jüdische Konflikt so zähe ist und nicht verschwindet, gibt es, wie ich sagte, nicht. Zu erwägen sind etwa folgende Möglichkeiten, 1. Durch die geistige und ethnische Geschichte der Juden ist ein seelisch-leiblicher Typus entstanden, der von den nordeuropäischen Völkertypen sehr verschieden ist und sich nicht ändern kann. — Diese Erklärung hat für sich, daß sie den Abstand zwi-

[1]) W e r n e r S o m b a r t , Die Juden und das Wirtschaftsleben, 1911.

[2]) Zur Deutung der »jüdischen Eigenschaften« siehe ferner A r t h u r R u p p i n , Soziologie der Juden. I. Band: Die soziale Struktur der Juden, 1930, S. 53 f. Sie werden als die Eigenschaften aller a l t e n Kulturvölker betrachtet. »Die Mentalität, welche die Juden von heute zeigen, ist die Mentalität der Nichtjuden von morgen«.

schen einem orientalischen und einem nordeuropäischen Volk hervorhebt; sie ist unbefriedigend, weil es der einzige Fall der Völkergeschichte wäre, in dem ein in der Zerstreuung lebendes Volk weder untergeht, noch sich anpaßt oder verschmilzt. 2. Durch eine jahrtausendlange Pariaexistenz unter Verfolgungen sind die Qualitäten gezüchtet worden, die heute als jüdische erscheinen; eine zähe Tradition hat sich gebildet, die nicht so leicht erschüttert werden kann. — Diese Erklärung erklärt meines Erachtens gar nichts, denn das Problem besteht ja gerade darin, warum die Verfolgung nicht zur Auflösung in irgendeiner Form geführt hat, sondern eben nur zu immer stärkerer Züchtung des jüdischen Typus (ganz abgesehen davon, daß er schon zu Beginn der Diaspora als fertiger auftritt, soweit man dies feststellen kann). 3. Zum Typus des westlichen Assimilanten gehört eine eigentümliche seelische Blindheit für die Realität der Völker, unter denen er lebt. Eine Anpassung ist schwer möglich, weil er nicht sieht, woran er sich anzupassen hat. — Eine Erklärung, die manche Erscheinungen verstehen läßt; erstaunlich bliebe dabei die gewaltige Zähigkeit und Vitalität, mit der das eigene Wesen durchgehalten wird. Dagegen spricht, daß es Juden gibt, die in der Tat fähig sind, die fremde Wesensart zu erkennen und sich ihr anzunähern. 4. Die Assimilationsfähigkeit besteht; daß der einzelne sich nicht assimiliert, ist eine persönliche Charaktersehwäche. — Diese Deutung trifft gleichfalls in ansehnlichem Maße zu, erklärt aber nicht, warum gerade unter den Juden die persönliche Charakterschwäche so weit verbreitet sein soll, während Einzelpersonen anderer Völker in ihrer Umgebung leichter und vollständiger aufgehen.

Es verbleibt also ein sehr bedeutender ungeklärter Rest.

Für die Frage der Juden als der Gegenidee zu den Deutschen und im besondern zur nordischen Rasse in Deutschland, hat jedoch das jüdische Rätsel nur insofern Bedeutung, als es eben der Ansatzpunkt für die Bildung der Gegenidee ist. Wir erfahren bei Gelegenheit der Schöpfung der Gegenidee zwar auch mancherlei über die Juden, aber die umfangreiche politische Literatur, um die es sich hier handelt, will nicht primär das jüdische Wesen e r k e n n e n , sondern es sich, dem eigenen Wesen, e n t g e g e n s e t z e n. Die personale Abgrenzung des jüdischen Kollektivums durch die antisemitischen Schriften ist daher in ihren Erkenntnisgrundlagen ziemlich vage. Als Juden erscheint ein Kreis von Personen, dessen Kern aus Konfessionsjuden und solchen Personen

besteht, die zwar nicht mehr der Religionsgemeinschaft angehören, aber ethnisch Juden sind; ferner werden als Juden Personen angesehen, die zwar nicht Volljuden, aber jüdischer Abstammung sind (mit vager Grenze in den Fällen, in denen der jüdische Blutanteil nur gering ist) und schließlich werden als irgendwie »jüdisch« oder »verjudet«, als des Judentums »verdächtig« Personen angesehen auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu bestimmten Berufsgruppen und Vereinigungen (in Deutschland z. B. gewisse pazifistische Vereinigungen, Verbände zur Unterstützung von Kriegsdienstverweigerern, Liga für Menschenrechte usw.).

Schon an dieser Stelle, bei der bloßen Abgrenzung des Kollektivums »Juden« für die Mitglieder der sozialen Umwelt der Juden, macht sich ein Wesenszug der neuen partikulären Gemeinschaftsbildung bemerkbar, den wir in voller Ausprägung erst in den höheren Schichten des Phänomens finden; der an Fichtes Idee als wesentlich aufgewiesene Zug der »Wissenschaftlichkeit« bei der Bildung der Gemeinschaft. Die Klassifikation von Menschen als Juden ist nicht dem Bedürfnis und Scharfsinn der einzelnen Personen der Umwelt der Juden überlassen, sondern wird in literarischem Betrieb organisiert. Eine umfangreiche Zeitschriften- und Pamphletliteratur befaßt sich mit dem Aufspüren von Juden und jüdischem Wirken in allen sozialen Schichten und Leistungsbereichen in Deutschland. Ein »Handbuch der Judenfrage« (die Auflagenhöhe nähert sich 100 000) unterrichtet über die Stellung des Judentums in der Politik, im Theater-, Musik-, Kino- und Rundfunkbetrieb, über die Juden im Pressewesen und Bücherverlag, im Wirtschaftsleben, über jüdische Organisationen usw. Daß schon bei der bloßen Abgrenzung der Menschengruppe, die als die Mitgliedschaft des Gegenreiches verstanden wird, dieser sehr bedeutende Aufwand an mühevoller Einzelarbeit benötigt wird, ist bedingt durch die soziale Gemenglage der partikulären Gemeinschaft, die sich abgrenzen will, mit der andern, die ihr gegenübersteht; sie war im Falle Fichtes und seines Gegensatzes von Deutschen und Franzosen aus dem äußerlichen Grund der territorialen Trennung der beiden Gemeinschaften nicht nötig [1]).

[1]) Siehe T h e o d o r F r i t s c h , Handbuch der Judenfrage, 31. Auflage, 1932. Zur Frage des Wissenschaftscharakters auf dieser Stufe der Bildung der Gemeinschaft vgl. auch H i l a i r e B e l l o c , Die Juden. Übersetzt von H a e k k e r. München 1927, S. 107 f. »Die Stärke des Antisemitismus war und ist gegründet nicht nur auf die Heftigkeit der Gefühle, sondern auch auf Betriebsamkeit, eine Betriebsamkeit mit ganz exakten Methoden. Die antisemitischen Pam-

Wo die Erfahrung von Juden als Zugehörigen eines vom eigenen unterschiedenen sozialen Kollektivums im Zusammenhang mit der Bildung einer partikulären Gemeinschaft gemacht wird, tritt sie in Verbindung mit Gefühls- und Werterlebnissen auf, die das Judentum als Gegenreich zur eigenen Gemeinschaft formen. Die Anlässe zu solchen Erlebnissen sind sehr mannigfaltiger Art; wir lassen uns hier daran genügen, zwei grundwichtige Typen herauszuheben, die an den entgegengesetzten Polen des Gemeinschafts- und Gegensatzerlebnisses stehen: 1. der Zwang, die Juden als Gegenreich zu erleben, aus der geschichtlichen Tatsache, daß sie selbst eine partikuläre Gemeinschaft von ungeheurer Intensität sind, vielleicht die intensivste der ganzen Weltgeschichte, die die gesamte übrige Menschheit als Gegenreich erlebt, und dieses Erlebnis nicht nur hat, sondern es in manchmal unwahrscheinlicher Naivität auch kundgibt; 2. die unmittelbare persönliche wirtschaftliche Schädigung durch Juden.

Der erste Typus von Anlässen, die Kundgabe des Erlebnisses der eigenen Auserwähltheit, scheint mir der tiefste Grund des Judenhasses durch die Geschichte zu sein. Der Autor des Artikels »Antisemitism« in der Jewish Encyclopedia stellt zum Anfang der Geschichte des Antisemitismus im Altertum schlicht fest: Seit die Juden in Berührung mit anderen Nationen kamen, die ihren Anspruch auf Überlegenheit nicht anerkannten, waren sie der Gegenstand von Haß und Verachtung — wobei der Zusammenhang der Stelle den Eindruck erweckt, als fühle sich der Autor der Gemeinschaft zugehörig, billige den Überlegenheitsanspruch und stelle es als die Schuld aller Nationen fest, daß sie den Anspruch nicht, wie es sich gehörte, anerkannten, sondern ihn mit Haß und Verachtung beantworteten [1]). In der deutschen Geschichte des Antisemitismus ist die mehr oder weniger laute Betonung der jüdischen Auserwähltheit und Überlegenheit das ständige Ferment einer Atmosphäre des Hasses, der immer sich erneuernde Anlaß, der die Vertreter der deutschen Idee zur Ab-

phlete, Zeitungen und Bücher, die die große Tagespresse so sorgfältig boykottiert, bilden nunmehr eine Unmenge von Informationen über das ganze jüdische Problem, die jetzt schon überwältigend ist und doch immer noch steigt: und all das ist feindselig gegen die Juden. Man wird darin natürlich keine juristische Darstellung der Beweise gegen den Angeklagten finden; aber als ein Dossier zur Verfolgung ist es erstaunlich an Ausdehnung und Genauigkeit und Zusammenhang.«

[1]) Gotthard Deutsch, Antisemitism. In: The Jewish Encyclopedia, 1902.

lehnung drängt in der Skala von gemäßigter, kontemplativer Feststellung des Übels als eines unheilbaren bis zu Ausbrüchen rasender Wut über die jüdische »Frechheit«, »Unverschämtheit«, »Anmaßung«, »Arroganz« usw. Als eine frühe Schrift, aus der die Reaktion auf die Kundgabe des Auserwähltheitsglaubens abzulesen ist, ebenso wie der Umfang, den diese Kundgabe hat, wäre die von Fridrich Rühs zu nennen [1]). Rühs führt mit Belegstellen eine Reihe von Schriften an, die der Propaganda der jüdischen Überlegenheit dienen: einen Brief von Mendelssohn über Lessings »Juden«, Salomon Maimons »Leben«, eine an Blüten besonders reiche Apologie der Menschenrechte von Moses Hirschel; eine »Germanomanie« von S. Ascher, in der die These vertreten wird, daß der Sieg der deutschen Heere über Napoleon erst 1813—1814 möglich war, weil erst in diesem Zeitraum die polnischen und russischen Juden mitkämpften; ein kleines Pamphlet, in dem vorgeschlagen wird, den Sonntag auf den Sabbat zu verlegen, um in der Feiertagsfrage zu einer Einigung zu kommen, da die Juden ihre Bräuche nicht aufgeben würden usw. An der langen Reihe von Erregungsanlässen, die aus der jüdischen Tagespresse, besonders seit der Mitte des Jahrhunderts kommen, gehe ich vorüber [2]), und hebe nur den einen Fall der Geschichte der Juden von Graetz hervor, weil sie mitgewirkt hat an dem Ausbruch Treitschkes, der ein starkes Anwachsen der antisemitischen Bewegung zur Folge hatte. Ich zitiere einige Stellen in extenso, weil es nicht nur auf die behaupteten Sachgehalte ankommt, sondern auch auf den Ton, um die Reaktion darauf verständlich zu machen. Über Börne und Heine und ihre Leistung für das Judentum schreibt Graetz:

»Da erweckte ihnen der Lenker der Geschichte zwei Racheengel, welche die Deutschen mit feurigen Ruten peitschten, sie aus ihrer erträumten Höhe herabstürzten und ihre Armseligkeit schonungslos aufdeckten . . . Sie haben den mittelalterlichen Qualm, den die Deutschen künstlich, um das Licht zu verdunkeln, um sich anhäuften, mit ihrem blitzartigen Geiste durchbrochen und dem reinen Lichte wieder Zutritt verschafft.«

»Das Judentum stattete einen charakterfesten Freiheitsapostel mit einer Sprache aus, welche an die Propheten und die römischen Katone erinnerte, und

[1]) Fridrich Rühs, Über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht. Mit einem Anhange über die Geschichte der Juden in Spanien. Berlin 1816 (zuerst abgedruckt in der Zeitschrift für die neueste Geschichte, die Völker- und Staatenkunde 1815).

[2]) Über ihre Wirkung s. Treitschke, Ein Wort über unser Judentum, 3. Aufl. 1880, S. 3 (zuerst veröffentlicht in den Preußischen Jahrbüchern, November 1879).

dieser verwirrte alle Begriffe der Deutschen von ihrer Staatsrechtslehre, und es stellte noch dazu einen kunstsinnigen Dichter auf, mit einer Mischung von inniger Poesie und beißender Ironie, und dieser warf alle ihre Kunstregeln über den Haufen.«

»Anstatt Rache zu nehmen für die Wunden, welche der deutsche Judenhaß ihm und seinen Stammesgenossen schlug, unterzog sich Börne der schweren Aufgabe, diesen Haß verschwinden zu machen, indem er an die Veredlung des deutschen Volkes Hand anlegte. Er wollte ihnen Gefühle für Freiheit, Menschenwürde und Selbstachtung einflößen, mit einem Worte, es mündig machen.«

»Alsbald erfuhr Deutschland, daß ihm ein Schriftsteller erstanden war, der an Lessing erinnerte, der aber mehr als Lessing war, weil er die Kunst nicht auf einsam eisige Höhen, sondern in die Ebenen des Lebens verpflanzte.«

»Aber mehr als die Juden hat Deutschland diesen seinen strengen Erziehern zu verdanken. Sie haben ein wahres Füllhorn von Gedanken über Deutschland ausgeschüttet wie zwei Könige, die auf ihrer Fahrt Goldmünzen mit vollen Händen ausstreuen. Sie haben dem deutschen Michel eine elegante, gedankenhelle und formenglatte Sprache geschaffen und ihm den Tempel der Freiheit geöffnet. Das junge Deutschland, welches den gegenwärtigen Kulturzustand und das Befreiungsjahr von 1848 im deutschen Lande geschaffen hat, ist ein Kind dieser beiden jüdischen Väter« [1]).

Auf diesen Ton ist das ganze Werk von Graetz an den Stellen gestimmt, die über das Verhältnis von Judentum und Deutschtum handeln. Über die Verteidigung der Juden durch Mendelssohn heißt es: »Alle diejenigen, welche sich nicht der Vernunft entäußert hatten . . . sahen mit Verwunderung, daß das so sehr verachtete Judentum einen so bedeutenden Vorsprung vor dem gefeierten orthodoxen Christentum habe« [2]). Das Christentum habe die europäischen Völker fast 16 Jahrhunderte »gehofmeistert und mit dem Glauben an überirdische Dinge fast überfüttert«. Nach der Zersetzung des Christentums durch die Philosophie der Aufklärung habe Mendelssohns Phaidon »den gesunkenen religiösen Mut wieder aufgerichtet«. Theologen, Philosophen, Künstler, Dichter (Herder, Gleim, der junge Goethe) dankten »dem jüdischen Weltweisen«, der ihnen den Trost wieder brachte, den das Christentum nicht mehr gewähren konnte. »Die Erlösung durch den Juden Mendelssohn wurde ebenso freudig von der heidnisch gewordenen Welt begrüßt, wie ehemals die durch Jesus von Nazareth und Paulus von Tarsus ausgegangene« [1]). Über einzelne Personen: Lavater »ein evangelischer Priester aus Zürich, halb Schwärmer und halb scheinheiliger Ränkeschmied, der später mit den Jesuiten in ein Bündnis trat«; Friedrich von Gentz »die eingefleischte Selbstsucht, Genußsucht, Lasterhaftigkeit und Gewissenlosigkeit, der es auf Verführung der Weiber geradezu angelegt hatte«; Schleiermacher, »dieser Apostel des neuen Christentums, der aus Spinngeweben neue Seile zur Fesselung der Geister zusammenflocht«; Friedrich Schlegel »dieser Himmelsstürmer mit den Kinderfäusten«; über Rahel Lewin und Goethe: »Ihre Klugheit und ihr durchdringender Geist bewahrten sie nicht vor der Verpestung der Unsittlichkeit, welche die vornehme christliche Welt damals aushauchte. Der Verführer . . . war Goethe. Seine Poesie und heidnische Lebensweisheit, der Sinnlichkeit, mit Blumengewinden halb verdeckt, zu frönen, war für Rahel eine Bibel, die sie auswendig lernte und anwendete« [2]) usw. Man stelle sich die Wirkung eines solchen Buches auf preußisch-protestantische Geister vor [3]).!

Der zweite Typus von Erregungsanlässen betrifft die wirtschaftliche Schädigung durch Juden. Aus diesem Anlaß sind mit dem Wandel der Wirtschaftsform in Deutschland und mit der parallelgehenden Verschiebung der Siedlungsverhältnisse der Juden alle Bevölkerungsschichten außer der Arbeiterschaft mehr oder weniger stark vom Antisemitismus ergriffen worden. Bis in die 80er Jahre erstreckt sich die wirtschaftliche Schädigung primär auf den bäuerlichen Teil der Bevölkerung, seit 1870 verlegt sich das Gewicht auf die Städte und die Erregung des Mittelstandes. Die Unterscheidung der beiden Perioden hat ihren äußeren Anlaß in der Bevölkerungsverschiebung; die Juden waren bis 1870 weit stärker auf dem Lande seßhaft als in den Städten; seit 1870 hat sich dieses Verhältnis umgekehrt. 1871 wohnten erst ungefähr 24% der deutschen Juden in den großen Städten über 100 000 Einwohner, 1925 in den gleichen Städten ungefähr 68% [4]).

---

[1]) Graetz, Volkstümliche Geschichte der Juden, 3. Band, 10. Auflage, S. 573 f. Die Empörung Treitschkes war hervorgerufen durch die damals erscheinende große Geschichte der Juden, aus der die volkstümliche zum größten Teil und vor allem für die hier herangezogenen Stellen ein getreuer Auszug ist. Nach einer längeren Aufzählung von Stellen schreibt Treitschke, l. c. S. 14: »Und zu Alledem noch dieser unbeschreiblich freche und hämische Ton: der Mann schüttelt sich vor Vergnügen, so oft er den Deutschen etwas recht Unfläthiges sagen kann.«

[2]) l. c. S. 479.

[1]) l. c. S. 476.

[2]) l. c. S. 528 ff.

[3]) Siehe dazu die S. 188, Anm. 1 zitierte Stelle aus der Schrift Treitschkes. — Eine ausführliche Beschreibung des Phänomens der Kundgabe der Überlegenheit von beiden Seiten findet sich bei Hilaire Belloc, l. c. S. 78 ff.

[4]) Berechnet auf Grund der Angaben im Artikel »Statistik der Juden« im Jüdischen Lexikon, 4. Band, Berlin 1930. Siehe zur Frage der jüdischen Bevölkerungsbewegung Theilhaber, Der Untergang der deutschen Juden, 1911, S. 37 und die weitere dort angegebene Literatur.

In der ersten Periode ist der ständig erneute Vorwurf gegen die Juden die Bewucherung der Bauern [1]). Die Erregung ist eine dauernde und stetig wachsende und fand ihren äußerlich bemerkenswertesten Ausdruck im »pommerischen Bürgerkrieg«, 1881, einem Aufstand gegen die Juden in Pommern, der mit Heranziehung auswärtigen Militärs niedergeworfen wurde. Im Bericht des Oberpräsidenten von Pommern heißt es: »Die Ursachen liegen in der tiefen Erbitterung, welche die Juden durch Wucher und Parzellierungen, sowie den hierdurch herbeigeführten Ruin vieler kleinerer und mittlerer Grundbesitzer in der Provinz in allen Schichten der Bevölkerung, vom kleinen Mann bis zum Gebildeten und Wohlhabenden hinauf, erregt haben« [2]). Die Lage wurde in ihrer ganzen Bedenklichkeit überblickbar durch die Enquete des Vereins für Sozialpolitik von 1881, deren Ergebnisse 1883 in drei Bänden veröffentlicht wurden [3]). Für eine große Zahl von bäuerlichen Bezirken Deutschlands zeigte sich in der Tat eine bedeutende Schädigung der Bauern durch eine jüdische Händlerschicht, die ihren Angriffspunkt in der Unerfahrenheit der Bauern in geschäftlichen Dingen fand; es fehlte den bäuerlichen Wirtschaften an einer geordneten Buchführung; die Aufstellung und Durchführung eines Wirtschaftsplanes war unmöglich, die Formalitäten des Grundbuchrechtes waren für die Mehrzahl der Bauern eine undurchdringliche Wildnis, die Folgen einer Kreditaufnahme konnten nicht rational vorgestellt werden. Einen Bauern dieses Typus in verhängnisvolle Geschäfte zu verwickeln, war ungemein leicht [4]).

Die zweite Periode, seit der Reichsgründung, sieht das Vordringen der Juden in der städtischen Wirtschaft in Finanz, Handel, Großbetrieb, Intelligenzberufen und der Politik. »Der Antisemitismus stützte sich auf den Mittelstand in Land und Stadt, auf die sozialen Schichten, denen das ausbeutende Kapital vorwiegend mit einer jüdischen Physiognomie entgegentrat« [5]). Die

[1]) Siehe z. B. Karl Streckfuß, Über das Verhältnis der Juden zu den christlichen Staaten, 1833. Mit einem Anhang: Die Erklärungen der Stände sämtlicher Provinzen der preußischen Monarchie über die bürgerlichen Verhältnisse der Juden.

[2]) Nach Walter Frank, Hofprediger Adolf Stoecker und die christlich-soziale Bewegung, Berlin 1928, S. 96.

[3]) Bäuerliche Zustände in Deutschland. Schriften des Vereins für Sozialpolitik, Bd. 22—24, 1883.

[4]) Siehe für die Geschäftstechnik der Zerstörung einer Bauernwirtschaft im einzelnen die angeführten drei Bände der Enquete passim.

[5]) Frank, l. c. S. 96.

Handwerker sahen sich der Konkurrenz der Fabriken und Großbetriebe preisgegeben, die Kleinkaufleute begannen unter dem Druck der Warenhäuser zu leiden, die ganze Bevölkerung war in Mitleidenschaft gezogen durch den Krach von 1873 [1]). Seit dieser Zeit hat der Antisemitismus als Massenerscheinung den Charakter einer Mittelstandsbewegung, bedingt dadurch, daß die liberale Ära in ihrer Wirtschaftsrevolutionierung, die wesentlich auf Kosten des Mittelstandes sich vollzog, von der Massenbewegung des aufsteigenden Judentums in sichtbarer Weise mitgetragen wurde.

Die antisemitische Bewegung [2]) wäre trotz der in die Breite gehenden Anlässe wohl kaum zu ihrer entscheidenden Leistung für die Gemeinschaftsbildung fähig gewesen, wenn nicht gleichzeitig der Antisemitismus »gesellschaftsfähig« geworden wäre durch das Eingreifen eines Gelehrten vom Range Treitschkes [3]). Wichtig ist an den drei kleinen Artikeln in den Preußischen Jahrbüchern (der erste, der die gewaltige Wirkung übte, vom November 1879, hat sechs Seiten Umfang), daß Treitschke sie geschrieben hat; ihr Ton ist, gemessen an der Gewichtigkeit der Anklage, die erhoben wird, maßvoll, ihr Inhalt sagt an Stofflichem nichts, was nicht Gemeingut in der Diskussion der Zeit über die Judenfrage war, und der Gedanke dringt nicht sehr tief. Treitschke erwähnt einige der typischen Anlässe, die aus der Existenz der Juden eine Frage machen — Gründerwesen, Wucher auf dem Land, präpotente Äußerungen in der jüdischen Presse, die Geschichte der Juden von Graetz, Pietätlosigkeit und gemütsrohe Kritik an den deutsch-christlichen Einrichtungen und Überzeugungen usw.; dann finden sich einige Ausbrüche, die besonders böses Blut machten: die Erinnerung an des Tacitus odium generis humani, die »Schar strebsamer, hosenverkaufender Jünglinge«, die Jahr für Jahr aus Polen zuwandert, schließlich der Satz »die Juden sind unser Unglück« — am Ende der Hinweis, daß die Gegensätze sich mildern würden, wenn die Juden die Toleranz,

[1]) Über den jüdischen Anteil s. Sombart, l. c. S. 123 ff.

[2]) Zur Geschichte des Antisemitismus siehe die großen Enzyklopädieartikel über »Antisemitismus« und die dort angegebene Literatur; den Artikel von Deutsch in der Jewish Encyclopedia (1902), den neueren Artikel von Lucien Wolf in der Encyclopedia Britannica (1929) und vor allem den ausführlichen und sorgfältigen von Alberto Pincherle in der Enciclopedia Italiana (1929). Der Artikel des Jüdischen Lexikons ist weit weniger umfassend und gibt Literatur erst von den siebziger Jahren an.

[3]) Siehe dazu Kurt Wawrzinek, Die Entstehung der deutschen Antisemitenparteien (1873—1890), 1927. Historische Studien, Heft 168, S. 28.

von der sie so viel reden, auch übten. Diese inhaltlich nicht sehr belangreichen sechs Seiten sind so wichtig geworden in der Geschichte des Antisemitismus, weil die darin behaupteten Sachgehalte, dadurch, daß Treitschke sie zu seiner Meinung machte, aus der Sphäre der politisch und gesellschaftlich wenig angesehenen Zänkerei herausgehoben wurden und das Ansehen eines von einem großen Gelehrten ausgesprochenen Urteils erhielten. Die Idee des Judentums als des Gegenreiches zur deutschen Gemeinschaft und die Materialfülle, die der Stützung dieser Idee diente, bekamen die wissenschaftliche Sanktion in einem Augenblick, da die Erregung breite Schichten der Bevölkerung seelisch für ein intensives Erleben der partikulären Gemeinschaft und der Gegengemeinschaft bereit gemacht hatte. Das Erlebnis wurde durch das öffentliche Auftreten Treitschkes für weite Kreise, besonders die akademischen, wissenschaftlich legitimiert; es bekam jenen Ton der Absolutheit und Berechtigung, der heute, in der Zeit des Zerfalls der christlichen Wahrheit, durch die »wissenschaftliche Wahrheit« verliehen wird. Die Artikel Treitschkes wirkten in sozial relevantem Maße mit an der wissenschaftlichen Konstitution der partikulären Gemeinschaft als einer wahren, richtigen [1]).

[1]) Über die Wirkung der Artikel Treitschkes siehe Mommsen, Auch ein Wort über unser Judentum, Berlin 1880. In: Reden und Aufsätze, Berlin 1905, S. 419: »Das sprach Herr v. Treitschke aus, der Mann, dem unter allen ihren Schriftstellern die deutsche Nation in ihren letzten großen Krisen den meisten Dank schuldet, dessen Feder eines der besten Schwerter war und ist in dem gewendeten, aber nicht beendeten Kampfe gegen den alten Erbfeind der Nation, den Partikularismus. Was er sagte, war damit anständig gemacht. Daher die Bombenwirkung jener Artikel, die wir alle mit Augen gesehen haben. Der Kappzaum der Scham war dieser ‚tiefen und starken Bewegung' abgenommen; und jetzt schlagen die Wogen und spritzt der Schaum.« Zur Wirkung Treitschkes siehe ferner Heinrich Claß, Wider den Strom. Vom Werden und Wachsen der nationalen Opposition im alten Reich, 1932, S. 157 f.: »Mir war Treitschke der Meister, der mein Leben bestimmte. Von den Eltern her, besonders vom Großvater, war ich vorbereitet für das, was dieser größte Lehrer zu geben hatte. Da ich meine Seele ihm ganz anvertraute, nahm sie auch mit voller Überzeugung das Neue auf, das er ihr bot: die entschiedenste Ablehnung des Judentums. Treitschke hatte sich Ende des Jahres 1879 und Anfang 1880 aus besonderem Anlaß mit der Judenfrage in Deutschland beschäftigt. Obwohl er es seiner Art gemäß in vornehmer Weise getan hatte, war das jüdische Lager in wilde Wut geraten und hatte je länger, je mehr den Verfasser über die Unduldsamkeit, den Hochmut und die Machtansprüche des Judentums belehrt. Immer tiefer wurde Treitschke, der aus dem liberalen Lager stammte, über das Wesen der Juden aufgeklärt; immer schärfer wurden seine Kritik und seine Ablehnung. Die Juden erwiderten seiner überlegenen Sachlichkeit, von wenigen Ausnahmen abgesehen, mit zeterndem Haß. Als ich damals

Wir legen bei der Beurteilung des Eingreifens Treitschkes den Akzent auf die Massenwirkung der wissenschaftlichen Legitimation, die mit einem Schlage vollzogen wurde, denn der Inhalt der Wahrheit war, soweit Treitschke an ihm mitarbeitete, wie wir gesehen haben, nicht sehr bedeutend. Die »Wahrheit« selbst, die inhaltliche Fülle der Gegen-Idee zur deutschen, wurde von anderen geschaffen; Treitschke schlug nur die Bresche, durch die diese Wahrheit der Gemeinschaft als Baustoff zugeführt werden konnte. Das Gegenbild der deutschen Gemeinschaft, die jüdische Rasse, wurde Stück für Stück in einem längeren Prozeß zusammengefügt, der mehrere Jahrzehnte vor Treitschke schon angefangen hatte. Wir wollen die Hauptzüge dieses Bildes im folgenden typisieren.

An erster Stelle hat bei dieser Untersuchung die Idee der jüdischen partikulären Gemeinschaft im ganzen zu stehen. Das Bewußtsein von ihr besteht, seit es eine Judenfrage gibt, also seit der Antike — für uns wird es relevant, seit es sich mit den Ideen füllt, die im Übergang vom Reich Christi zu den säkularen Teilgemeinschaften entstehen. Fichte schon sieht die Juden in erster Linie nicht mehr als eine fremde Religionsgemeinschaft, sondern diesen ihren Zusammenhang nur als eines der Momente, das aus ihnen einen »Staat im Staate« macht, während der Hauptgrund ihrer Absonderung im Haß gegen die übrige Menschheit liege, von der sie sich als eine Abstammungsgemeinschaft mit der ältesten Ahnenreihe unterscheiden. Das Judentum stehe als eine Blutsaristokratie allen anderen Völkern mit dem Erlebnis der Verachtung und, wo sich äußerlicher Druck hinzugesellt, mit Haß gegenüber [1]).

Tiefer durchgearbeitet wurde der ganze Komplex von Fragen der sich aus der Situation der mehreren partikulären Gemein-

zu Treitschkes Füßen saß, kam er mehrfach auf die Judenfrage zu sprechen, und es war kein Zweifel: dieser Mann, unter dessen Bann ich stand, erblickte in dem Judentum einen Feind, eine Gefahr für sein Volk. Er, der alte Liberale, der aus der Jugendzeit jüdische Freunde besaß, hatte sich dazu erst durchringen müssen. Ich befaßte mich nun mit seinen früheren Aufsätzen, die in den ‚Preußischen Jahrbüchern' erschienen waren, und wurde ganz davon überzeugt, daß Treitschke richtig sah. Sein Wort ‚die Juden sind unser Unglück' ging mir mit meinen 20 Jahren in Fleisch und Blut über; es hat einen wesentlichen Teil meiner späteren politischen Arbeit bestimmt.« — Diese Eindrücke wurden im Sommer 1887 in Berlin empfangen.

[1]) Fichte, Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. (Herausgegeben von Reinhard Strecker, Meiner, 1922.) WW. VI, 149 f.

schaften ergibt, erst von Bruno Bauer in seiner Abhandlung über die Judenfrage [1]). Die Abhandlung wird in der einschlägigen Literatur öfters erwähnt, aber nirgends in ihrer Bedeutung gewürdigt, und zwar, wie ich glaube, weil zu ihrem Verständnis eine klare Einsicht in die Idee der partikulären Gemeinschaft, wie Fichte sie entwickelt hat, vorausgesetzt werden muß, und weil zweitens auch im Besitze dieser Einsicht der dichte und zugleich abstrakte Stil des Hegelianers nicht eben leicht zu durchdringen ist [2]). Nach der Meinung Bauers ist in den gesamten Bemühungen um die Emanzipation der Juden, um ihre Eingliederung als gleichberechtigte Bürger in den modernen Staat, die grundlegende Frage nach der Art der jüdischen Gemeinschaft, die da eingegliedert werden soll, nie gestellt worden. Bauer sieht ihr Wesen in ihrer Geschichtslosigkeit und findet sie dreifach gegründet: 1. im Volkscharakter der Orientalen, 2. im besonderen Verhältnis der jüdischen Religiosität zu den Möglichkeiten ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3. daraus folgend im Unterschied der jüdischen Nationalität von der der geschichtlichen Nationen.

Der erste Punkt veranlaßt keine tieferen und ausführlicheren Erörterungen. Im Orient sei das stationäre Volkswesen zu Hause; es äußere sich darin, daß, ganz Hegelisch gesehen, das Bewußtsein von der Freiheit und Vernunft des Menschen sich nicht entfalte; darum sei die Möglichkeit zur Entwicklung abgeschnitten; das geistige Leben erschöpfe sich in der verstand- und grundlosen Vollziehung von Zeremonien, die nach einem höheren unerforschlichen Willen nun einmal gerade so eingerichtet sind, wie sie es sind. Aus diesem Grundgefüge des orientalischen Geistes folge alles Weitere für die geschichtliche Situation des Judentums [1]).

2. Der Gegensatz von Judentum und Christentum als partikulärer religiöser Gemeinschaften ist die Folge ihrer verschiedenen Stellung in der Geschichte des Religiösen. Das Judentum sei historisch die Vorbereitung zum Christentum, dieses die Erfüllung des Judentums. Das Ziel des Judentums sei die Ankunft des Messias, das Aufhören des Opferritus, und die Aufhebung des äußeren Gesetzes durch seine Veredlung zum inneren Gesetz der Moralität und der eigenen Überzeugung. Den Schritt zu seiner Erfüllung habe das Judentum in der christlichen Gemeinde getan, gleichzeitig aber habe es in der alten Form weiterbestanden; ein Teil des jüdischen Volkes habe sich geweigert, die Entwicklung mitzumachen und sei darum immer mehr in den Charakter hineingewachsen, der es heute von allen geschichtlichen Völkern im prägnanten Sinn unterscheide, den Charakter als chimärisches Volk. Der chimärische Charakter bestand und besteht heute darin, daß ein Volk sich von allen anderen Völkern absondert als das auserwählte, als eines, dem die Ankunft des Messias bevorsteht, als ein Volk, das nicht geschichtlich aus der Quelle seines Volksgeistes leben kann, sondern dessen Geschichte suspendiert ist bis zur Ankunft des Messias, der es aus der Gefangenschaft erlösen und zum Herrn über die anderen Völker machen wird. Die Existenz des Judentums durch die Jahrhunderte sei darum nicht geschichtlicher Kampf gewesen, sondern geschichtsloses Leiden im Warten auf die künftige Geschichte. — Im Christentum habe das Judentum die Volks-Schranken aufgehoben und die allgemeine Gemeinde gestiftet, aber in dieser Allgemeinheit habe sich der »Partikularismus« erhalten. Das Judentum schloß nur die anderen Völker von der Auserwähltheit aus, das Christentum dagegen richtet sich grundsätzlich gegen alles Volkstum. »Es schließt überhaupt jeden aus, der sich auf sich selbst, auf seine Rechte, die er als Mensch besitzt, also auf die Rechte der Menschheit verläßt. Es will nicht den wirklichen Menschen haben, sondern den Menschen, der aus seiner wahren Menschheit vertrieben

[1]) Bruno Bauer, Die Judenfrage. Braunschweig 1843.

[2]) Die Abhandlung von Karl Marx, die an Bauers Buch über die Judenfrage anknüpft, befaßt sich weniger mit dieser als mit dem allgemeinen Problem der Emanzipation. Marx wendet sich sehr entschieden gegen den destruktiven Charakter der bürgerlichen Demokratie, die den Schnitt ziehe zwischen dem Materialismus der Gesellschaft und der Idealität des Staates. Die bürgerliche Emanzipation war die Abschüttelung der Bande, welche den egoistischen Geist der bürgerlichen Gesellschaft gefesselt hielten. Die neugewonnene demokratische Freiheit sei die Anerkennung der zügellosen Bewegung der Elemente, die den Lebensinhalt des egoistischen Menschen bilden. Die menschliche Emanzipation sei erst vollendet »wenn der wirkliche individuelle Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist« (Marx, Bruno Bauer, Die Judenfrage. Braunschweig 1843. Krönersche Taschenausgabe: Der Historische Materialismus I, S. 225 f.). Wenn wir die zeitgebundenen Ausdrücke »Ich« und »Gattung« in die heute geläufigen übertragen, so heißt das, die Demokratie sei aufgebaut auf einem atomistischen Individualismus, der wahre Mensch im wahren Staat erstehe erst, wenn er zum Glied der Ganzheit werde. Marx bemüht sich, gegen die Emanzipationsforderungen der Zeit einen neuen Ausdruck für die Wiederverstaatlichung des konkreten Menschen zu gewinnen. Die Emanzipation des Judentums sieht Marx als einen Einzelfall innerhalb der Emanzipationsbewegung, verstanden als eine Privatisierung aller konkreten Lebensverhältnisse des Menschen.

[1]) l. c. S. 10 ff.

ist, den wiedergeborenen, den wunderbaren Menschen«[1]). Der Messias ist gekommen, aber nur in einer ersten Offenbarung; die Gemeinde ist noch nicht was sie sein soll, sondern wartet auf die zweite Offenbarung, in der er sich in seiner wahren Herrlichkeit zeigen und die Weltherrschaft antreten wird. Das Christentum hat den jüdischen Partikularismus überwunden, insofern als es die Gemeinde auf die Menschheit erweiterte, es hat ihn auf eine andere Ebene verlegt, insofern als das geschichtliche Volkstum, der »wirkliche« Mensch, außerhalb der christlichen Idee steht. Das Christentum hat den chimärischen Zug des Judentums überwunden, insofern als es den Erlösungsglauben von der Bindung an ein bestimmtes Volkstum befreit hat; es hat ihn ins Riesenhafte gesteigert, insofern als es die Gemeinde in Gegensatz zu allem Volkstum gestellt hat[2]).

3. Solange diese beiden partikulären chimärischen Gemeinschaften einander gegenüberstehen, sei das Problem der Emanzipation unlösbar. Keine könne die andere emanzipieren, befreien, denn beide seien gleich befangen in ihren Vorurteilen. Toleranz der einen gegenüber der anderen bedeute lediglich die Anerkennung des fremden Privilegs im Austausch für die Anerkennung des eigenen. Die wahrhafte Vereinigung der beiden Gemeinschaften zu einem Staat sei nur möglich, wenn sie beide ihren chimärischen Charakter überwinden, und zur »wirklichen« Menschlichkeit finden, dem Leben der Gemeinschaft aus den natürlichen Quellen des Volkstums. Menschlichkeit im Sinne der Lehre von den Menschenrechten, Natur und Volkstum bezeichnen für Bauer das gleiche, die Wirklichkeit im Gegensatz zur Illusion oder Chimäre. Die Menschenrechte und damit die wahrhaft geschichtliche Wirklichkeit der Volkstümer seien erst im 18. Jahrhundert als Idee gefunden worden und die christliche Menschheit habe sich noch nicht völlig von ihrer Chimäre emanzipiert. Hier zeigt sich nun für Bauer der dritte Aspekt des Judentums und seiner Isolierung. Es will auch in der nachchristlichen nationalen Entwicklung als die chimärische Nation der vorchristlichen Zeit weiterbestehen. Es trennt sich vom modernen Volkstum durch die doppelte Schranke: der suspendierten Geschichte seiner Religion und

[1]) l. c. S. 47.

[2]) Siehe dazu Spenglers Lehre von der »magischen Nation«. Der Untergang des Abendlandes, II. Band. Im Kapitel über die Probleme der arabischen Kultur, passim. Besonders S. 312.

zugleich der Geschichtslosigkeit seines Volkstums. Das jüdische Volkstum ist gegenüber dem der umgebenden Völker, die anfangen ihr Bewußtsein zu gewinnen, durch die »Bodenlosigkeit« seiner Existenz bestimmt. Das mosaische Gesetz war als auferlegtes Gesetz sinnvoll an der historischen Stelle seines Entstehens und es war seinem Inhalt nach sinnvoll in den Stammsitzen des Judentums. An der heutigen geschichtlichen und geographischen Stelle sei eine reale Befolgung des Gesetzes sinnlos. Der Gedanke des Juden, er lebe im Gehorsam unter dem Gesetz sei »eine Selbsttäuschung und Illusion, die sich nur dadurch erhalten kann, daß von der Masse der Gebote, die jetzt unausführbar sind, abgesehen wird«[1]). Eine grenzenlose Kasuistik und Sophistik bemühe sich um die Mittel, den Schein der Befolgung zu erzeugen, da die reale in der gegenwärtigen Situation unmöglich sei. »Das Gesetz wird zum Gesetz einer chimärischen Welt und nimmt selbst eine chimärische Gestalt an.« »Der Talmud ist der bodenlos gewordene Mosaismus.« Der »bodenlose und falsche Ernst«, der auf den bloßen Schein gewandt wird, trenne den Juden von den europäischen Völkern und ihrem Ernst, mit dem sie ihre Angelegenheiten betreiben[2]). Vom neuen Volkstum aus gesehen drückt sich die Bodenlosigkeit aus in der Unwirklichkeit der jüdischen Existenz — Unwirklichkeit im Sinne des Fehlens jener Substanz, die die Wirklichkeit des Volkstums ausmacht — die lebendige Einheit des Gemeinschaftsbewußtseins in einem großen Manne, der dem Judentum »in seiner Totalität als Volk einen neuen Impuls, neue Schwungkraft und ein höheres — und zwar allgemeines, durchdringendes — Selbstgefühl gegeben hätte«[3]). Die religiöse Wahrheit des Judentums ist starr; sie hat nicht geschichtliches Leben

[1]) Bauer, l. c. S. 26.

[2]) l. c. S. 26 f., 43. Zum Begriff der Bodenlosigkeit vergleiche die gleichzeitige Lehre Kierkegaards. Der Begriff in der Fülle seiner Bedeutungen, die auch bei Bauer sich findet, als Gegensatz zur Bodenständigkeit im ursprünglichen Sinn und als geistige Bodenlosigkeit kehrt wieder bei dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg (s. Briefwechsel mit Dilthey, 1923, z. B. S. 39, besonders der Brief vom 9. Mai 1881, S. 19 f., ferner S. 254). Vgl. auch Fritz Kaufmann, Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, Husserls Jahrbücher, Bd. 9, 1928, S. 41. »Der Halt- und Bodenlosigkeit des ‚voraussetzungslosen' Forschens mit seinen blassen Evidenzen setzte Yorck die sichere und erprobte Gewähr des eigenen Lebens entgegen: äußerlich betrachtet ein System dreifachen Haltes — verankert in Erde, Geschichte und Gott — während es in Wahrheit vollkommen einheitlich von den Wurzeln bis in die Krone des Daseins reicht.« Er wird wieder aufgenommen bei Heidegger.

[3]) l. c. S. 82.

durch stete Kritik und Umformung. Eine Wahrheit aber sei nur einmal wahr — dann, wenn sie dem Bewußtsein aufgeht, vom geschichtlichen Geist erschöpft, assimiliert wird und in ihrer Auflösung den »Boden« für eine neue Wahrheit schafft. Die natürlichen menschlichen Quellen der neuen Idee seien verstopft. Wir würden sagen, es fehle an jener Art von Geschichtlichkeit, die als Quelle die Person hat — so wie Christus, noch bei Fichte, die menschliche Quelle des Reiches ist, wie Friedrich der Große für Kant zur Gewähr der Entwicklung wird, wie Goethe für Schiller die Gewähr der neuen Gemeinschaft wurde. Mit dieser Behauptung der Geschichtslosigkeit ist am tiefsten die Stelle getroffen, aus der in der späteren Literatur immer wieder der Vorwurf des jüdischen destruktiven Geistes, der mangelnden Schöpferkraft usw. quillt [1] [2].

---

[1]) Schon bei Bauer hervorgehoben, l. c. S. 82.

[2]) Bauer hat die Auflösung des Christentums nicht als eine Zersetzung in partikuläre Gemeinschaften verstanden, wie Fichte sie für das deutsche Volk gemeint hat, sondern glaubt, daß die Idee der Menschenrechte die Weiterbildung der Christenheit zu einer natürlichen Menschheit bringe, innerhalb derer die Volkstümer nur durch Interessengegensätze, nicht durch neue Glaubenslehren getrennt seien. Es fehlt daher bei ihm eine Typisierung der partikulären Gemeinschaft am Bilde der Nation. Seine Vorstellung orientiert sich ausschließlich am Gegenbild der jüdischen partikulären Gemeinschaft. Trotzdem sind die Bemerkungen zur Dialektik und Psychologie der partikulären Gemeinschaft von grundsätzlicher Bedeutung. Zur Dialektik, S. 33 f.: »Wenn die jüdische Religion der Glaube dieses bestimmten Volks an seine Einzigkeit war, so mußte ihre geschichtliche Entwicklung den Unglauben des Volks an sich selbst zum Erfolge haben, da es im Besitz der allgemeinen Wahrheit zu sein glaubte, die Wahrheit also auch als allgemeinen Besitz aller setzen und seine nationale Beschränktheit zersprengen mußte. Als jüdisch und soweit es jüdisch und überhaupt das Volk bleiben will, in dessen besonderem Besitz die Wahrheit ist, darf das Volk dieses Ziel seiner geschichtlichen Entwicklung nicht erreichen und nicht zugeben, daß es erreicht sei. Seine Geschichte darf nicht mit sich selbst fertig werden. Sein Glauben an sich selbst verbietet dem Juden eine Geschichte zu haben und wenn er dennoch der geschichtlichen Entwicklung nicht entgehen konnte, so muß er sie, wenn sie eingetreten ist, verleugnen. Seine Glaube an sich selbst, d. h. seine Religion, die ihn zum Unglauben an sich selbst führen muß, gebietet ihm zugleich zu bleiben, was er ist.« Die dialektische Situation aller Gemeinschaften, die für ein Ziel leben, aber davon leben, daß sie es nicht erreichen. — Zur Psychologie, S. 39: »Der Hochmut und Dünkel eines Volks, welches nur an sich glaubt und als dies Eine Volk Alles sein will, werden dadurch, daß es Völker überhaupt gibt, gereizt und unterhalten, aber auch zugleich beunruhigt und unsicher gemacht. Das Einzige Volk ist nicht, was es sein soll, das Eine und einzige und allgemeine, wenn es Völker gibt. Es wird an sich selber irre, wenn es glückliche und mächtige Völker gibt, und um nicht völlig elend zu werden und an sich selbst zu verzweifeln, muß es um so krampfhafter an dem Gedanken seiner Einzigkeit festhalten und sich in seiner Überzeugung von dem Unrecht der Völker — sie haben aber schon darin unrecht, daß sie als Völker, d. h. unter dem Schein des Volkswesens existieren, welches allein dem Einen, wahren Volke zukommt — berauschen.«

Die Bücher, Pamphlete, Abhandlungen usw. zur Beschreibung des Judentums, wie es in Kunst, Religion, Philosophie, Politik usw. sich äußert, sind heute fast unübersehbar und wir haben nicht die Absicht, über sie einen Überblick zu geben, da sie in ihrer großen Masse weniger durch das bedeutend sind, was sie sagen, als durch diese Masse selbst. Der Typus, unter dem das Judentum als geistige Erscheinung und zwar als Gegenerscheinung zum Ariertum heute gesehen wird, ist in den wesentlichen Zügen von Renan geschaffen worden. Von ihm stammt, in seinen philologischen Forschungen begründet, die Gegenüberstellung der Semiten und der Arier als einer entscheidenden »division du genre humain« [1]). Die beiden Rassen sind je zur Hälfte beteiligt an der geistigen Leistung der Menschheit, so zwar, daß das religiöse Genie die besondere Eigentümlichkeit der semitischen Rasse ist, während die Arier ebenso eigentümlich begabt seien zu den anderen Kulturleistungen, im besonderen zur Politik, zur Philosophie, zu den Wissenschaften und Künsten. Die Leistungen sind also quantitativ etwas ungleich verteilt und Renan hat darum nicht gezögert, die Folgerung zu ziehen, daß die semitische Rasse »une combinaison inférieure de la nature humaine« sei [2]), daß die semitische Rasse nach dem Ausbruch des Islam verfallen sei und daß gegenwärtig die arische »à la tête des destinées du genre humain« marschiere [3]). Das Dogma von der jüdischen Minderwertigkeit hat sich seitdem erhalten bis in die jüngste Gegenwart, in der Rassetheoretiker gelegentlich dazu neigen, die »Andersartigkeit« des Judentums oder der mehreren Rassen, die es zusammensetzen, als eine der arischen oder nordischen gleichrangige zu betrachten, die sich allerdings in der übelsten Weise auswirkt, wenn sie mit der nordischen Gemeinschaft sich zu nahe berührt. Das Renansche Dogma von der Minderwertigkeit steht in der Mitte zwischen

---

[1]) Ernest Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques. Première Partie, 3e ed. Paris 1863, S. 2 (1. Aufl. 1855, erste Fassung 1847). Renan wollte mit seinem System der semitischen Sprachen ein Gegenstück zu den Arbeiten von Bopp über die indo-europäischen geben. Das Wort »semitisch« soll zum erstenmal von Eichhorn in seiner Historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament, 2. Aufl. 1787, S. 45 (nach Deutsch, Artikel »Antisemitism« in der Jewish Encyclopedia) gebraucht worden sein. In der Philosophie gewinnt er Boden in dem Gegensatz semitischer und indogermanischer Sprachen seit Bopps Vergleichender Grammatik.

[2]) Renan, l. c. S. 4.

[3]) l. c. S. 503.

der Auffassung der Emanzipations-Literatur, in der die Juden als gegenwärtig aus Gründen ihrer Geschichte in der Diaspora minderwertig angesehen werden, als eine Bevölkerungsgruppe, die durch geeignete Maßnahmen auf das zivilisatorische und moralische Niveau ihrer Umwelt gehoben werden konnte, und der neueren, in der die Sozialschädlichkeit als eine Folge der Symbiose zweier verschiedengearteter Rassen erscheint, ohne daß mit der Feststellung der Sozialschädlichkeit ein Werturteil über den Rassencharakter beabsichtigt ist. Das Wesen der minderwertigen semitischen Rasse versucht Renan von ihrem Monotheismus her zu beleuchten. Insofern als er in der religiösen Begabung der Semiten und ihrer Schöpfung der monotheistischen Religion ihre positiv zu wertende Eigenschaft und Leistung sieht, ist die Richtigkeit seiner Thesen bestritten worden. Chamberlain hat den Juden die religiöse Genialität aberkannt; nach seiner Ansicht ist ihre ursprüngliche Religionsform der Polytheismus, der Monotheismus sei erst ein spätes Erzeugnis durch äußeren Einfluß, und überdies sei der Monotheismus nicht in seiner geistigen Größe übernommen, sondern zu Monolatrie [1]) dadurch verdorben worden, daß der Eine Gott zum Gott des jüdischen Volkes gemacht wurde. Andere Autoren sprechen darum vom jüdischen Henotheismus, um durch diesen Terminus anzuzeigen, daß es sich nicht um Monotheismus, im eigentlichen Sinn um den Glauben an den einen Gott der Menschheit handle [2]). Abgesehen aber davon, daß die religiöse Genialität den Semiten später aberkannt wurde, ist das Bild, das Renan von ihnen als eine Konsequenz ihrer religiösen Überzeugung entworfen hat, erhalten geblieben. Aus dem Monotheismus folge die Intoleranz und darum sei nur bei den Indo-Europäern die Gedankenfreiheit und der Geist für freie Forschung zu finden; darum gebe es bei den Semiten keine philosophische und wissenschaftliche Kultur; in der Dichtung seien sie infolge ihres eingeschränkten Subjektivismus nur zum lyrischen Ausdruck befähigt; schöpferische Phantasie fehlt, es gebe keine

[1]) Nach Delitzsch, Die große Täuschung, 1920, S. 97, stammt die Erkenntnis der »Monolatrie« schon von Renan (ohne Quellenangabe).

[2]) Siehe z. B. Adolf Wahrmund, Das Gesetz des Nomadentums, 1887, S. 37. Zur neueren Deutung der jüdischen Gottesvorstellung siehe Friedrich Delitzsch, Die Große Täuschung. Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten. 1. Teil, 1920, besonders S. 70 ff.

erzählende Dichtung und kein Drama, kein Epos; der naive Realismus, der dem Produkt der Phantasie hilflos gegenübersteht und es nur als naturale Wirklichkeit verstehen kann, verbietet alle darstellende Kunst [1]); das politische Leben ist ebenso arm an Schöpfung: es gebe keine politische Öffentlichkeit, keinen Gemeinsinn, keine Großreiche, keine Politie, kein absolutes Königtum, die Fragen der Aristokratie, Demokratie, Monarchie, seien unwichtig; der jüdische Adel sei rein patriarchalisch, ohne die charakteristische militärische Stellung bei anderen Völkern. Die semitische Rasse sei darum, alles in allem, an ihrer »Negativität« zu erkennen: sie habe keine Mythologie, kein Epos, keine Wissenschaft, keine Philosophie, keine Dichtung, keine plastische Kunst, keine politische Form, — ein völliger Mangel an Differenzierung innerhalb des Glaubens von der Auserwähltheit durch den einen Gott, der Privatgott des Volkes ist [2]).

Der Typus, den Renan geschaffen hat, geht mehr in die Breite als in die Tiefe. Sein Rassenbegriff ist nicht sehr genau gefaßt und hat eher die Bedeutung einer ethnographischen Gruppe als einer biologischen Einheit; als Rassenunterschiede werden nicht die leiblichen zuerst genannt, sondern Sitten, Sprachen, Gesinnung [3]); auch ist der Rassencharakter nicht konstant, sondern kann zerstört werden durch die der Rasse überlegene Macht der Zivilisation, so daß viele Juden unserer Tage nichts seien als moderne Menschen, geformt durch die Zivilisation »la grande force supérieure aux races et destructive des originalités locales« [4]), der Rassenbegriff hat also entwicklungsgeschichtliche Bedeutung und Renan meint damit eine Bevölkerung, die noch am Anfang ihrer Entwicklung steht, und noch nicht ins zivilisatorische Stadium fortgeschritten ist [5]). Nicht sehr deutlich und nicht sehr tief ist auch der geistige Charakter der Rasse gefaßt: der Monotheismus als Erklärungsprinzip reicht nicht aus und es müssen andere, wie der Subjektivismus und Egoismus eingeführt werden, um die Beschränkung der Dichtung auf die Lyrik zu erklären, und der

[1]) Vgl. dazu Chamberlains These, daß einzig die Semiten »Götzen« gehabt hätten, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 3. Aufl., 1901, S. 230 f.

[2]) Siehe auch die gleichzeitige ähnliche Darstellung bei Lassen, Indische Altertumskunde, 1867, S. 494 f. (1. Aufl., 1847, S. 414 f.).

[3]) Renan, Etudes d'histoire religieuse. 3. Aufl., Paris 1858, S. 84 f.

[4]) Renan, Langues sémitiques, I, S. 15. Siehe auch Renan, Le Judaïsme comme race et comme religion, Paris 1883.

[5]) Siehe auch die Einteilung in »races inférieures«, »premières races civilisées« und »grandes races nobles« (die Arier und Semiten), l. c. S. 501 f.

Mangel an Phantasie, um das Verbot der darstellenden Kunst begreiflich zu machen.

Nach Renan gabelt sich die Idee des Judentums in zwei Richtungen, von denen die eine durch die Leitidee des Gesamtwesens bestimmt ist, die andere durch die Leitidee der leiblichen Teilsphäre des Menschen (von jener gewaltigen Produktion, die sich weniger durch Klarheit der Gedanken als Stärke des Hasses auszeichnet, sehen wir ab [1]). Die erste muß bei ihrer Typisierung notwendig immer wieder versuchen, den zentralen Punkt zum Verständnis des Judentums in dessen geistigem Gefüge zu finden, die andere geht vom leiblichen Typus aus und behandelt die geistigen »Eigenschaften« als einen Annex der Somata ohne inneren eigenen Zusammenhang, in einem rhapsodischen Überblick.

Die Lehre vom jüdischen Charakter als einem das Gesamtwesen des Menschen durchgreifenden geistigen Stil kreist um das Problem der jüdischen Bodenlosigkeit, wie schon Bruno Bauer es aufgeworfen hatte. Wagners berühmt gewordener Aufsatz über das »Judentum in der Musik« hat zum Gegenstand die Beschreibung der zweifachen Bodenlosigkeit des Judentums und der Folgen für die Musik. Einmal sei das Judentum »bodenlos« an sich, zersplittert, entwicklungsunfähig, nicht erregbar durch höhere »herzdurchglühte Leidenschaft«, sondern nur durch persönliches Interesse, beherrscht von »widerlicher Besonnenheit«, die naives Fühlen unmöglich macht und daher unfähig zu großem

[1]) Hierher rechne ich z. B. die Schriften von Eugen Dühring, Die Judenfrage als Rassen-, Sitten- und Culturfrage. Mit einer weltgeschichtlichen Antwort. 1. Aufl., 1880. 6. Aufl., 1930, unter dem Titel: Die Judenfrage als Frage des Rassencharakters und seiner Schädlichkeiten für Existenz und Kultur der Völker. Mit einer gemeinverständlichen und denkerisch freiheitlichen Antwort. Man beachte die feinen Nuancen der Titel; der der 4. Aufl. z. B. lautet: Die Judenfrage als Frage der Rassenschädlichkeit für Existenz, Sitte und Kultur der Völker. Mit einer weltgeschichtlichen, religionsbezüglich, social und politisch freiheitlichen Antwort. 1892. Siehe ferner von Dühring, Die Überschätzung Lessings und dessen Anwaltschaft für die Juden, 1881, wo der Verdacht ausgesprochen wurde, daß *Lessing* Jude gewesen sei, — eine Verdächtigung, die von Josef Nadler in seiner Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften wieder aufgegriffen wird (4. Band, 1928, S. 7). Wir haben hier ein ausgezeichnetes Beispiel für Zurechnung zum Judentum auf Grund einer geistigen Haltung, die in das nationale Programm nicht hineinpaßt. — Aus den gleichen Gründen verweise ich hier nur anmerkungsweise auf die angesehenen und wirksamen Schriften von Paul de Lagarde, jetzt zusammengefaßt in Schriften für das deutsche Volk, 2 Bände, 1924. Siehe besonders Punkt 10 des Programms für die konservative Partei Preußens (Schriften, I, S. 420 ff.); ferner den Abschnitt über das Judentum im II. Band der Schriften.

unmittelbarem Ausdruck persönlichen Empfindungslebens. Zweitens sei es dazu unfähig, weil es einen neuen Boden seines geistigen Lebens in der umgebenden Gemeinschaft nicht gewinnen könne, da diese ihm nur von den intellektuellen Kreisen her zugänglich sei, nicht aber von den urwüchsigen Schichten des Volkes [1]).

Tiefer hat Chamberlain die Frage der »Bodenlosigkeit« verstanden, wenn auch nicht er, sondern erst Weininger sie wieder unter diesem Titel abhandelt. Renans Begriff des Monotheismus wird aufgelöst und endgültig durch den der Monolatrie ersetzt [2]); er rückt aus der Mitte der Betrachtung und macht dem der Nomokratie Platz. Die Gesetzesherrschaft sei die letzte Ursache der schöpferischen Unfähigkeit. Für den Juden gebe es keine »innere Not«, aus der heraus ihm ein bestimmtes Verhalten zum Gesetz würde. Die sittlichen Gebote seien heteronom, von außen her auferlegt, zu einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt, und durch Gott abänderbar und widerrufbar; sie »wachsen nicht mit innerer Notwendigkeit aus den Tiefen des Menschenherzens empor« [3]). Der Gegensatz zur Bestimmung des Willens durch das Sittengesetz ist darum die jüdische »Willkür«, eine völlige Unbestimmtheit des Willens in allen Fragen, die nicht den Gehorsam gegenüber dem »Gesetz« betreffen, die Unverbindlichkeit im gesamten Bereich des menschlichen Handelns, das außerhalb der Gesetzesregelung liegt [4]).

Durch die genaue Beschreibung der jüdischen »Idee« [5]) wird sie aus ihrer Verbindung mit der leiblichen Rassengrundlage des Judentums gelöst. Die jüdische Nation sei nach Rasse und Idee eine gewordene und könne grundsätzlich auch wieder aufgelöst werden. Chamberlain bildet neben dem Begriff des Rassejuden den des »inneren Juden« [6]), eines Menschen, der Jude nicht durch die Abstammung von Rassejuden ist, sondern dadurch, daß er sich von der jüdischen »Idee« durchdringen läßt. »Man braucht nicht die authentische Hethiternase zu besitzen, um Jude zu sein, vielmehr bezeichnet dieses Wort vor allem eine besondere Art zu fühlen und zu denken; ein Mensch kann sehr schnell, ohne Israelit zu sein, Jude werden; mancher braucht nur fleißig bei Juden zu verkehren, jüdische Zeitungen zu lesen und an jüdische Lebens-

[1]) Richard Wagner, Das Judentum in der Musik (1850).
[2]) Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 3. Aufl., 1901, S. 403.
[3]) l. c. S. 234.
[4]) l. c. S. 244 f.
[5]) l. c. S. 348, 449.
[6]) l. c. S. 457 f.

auffassung, Literatur und Kunst sich zu gewöhnen« [1]). Auf die Bedeutung dieser Theorie im Zusammenhang der Rassenlehre haben wir noch im nächsten Kapitel einzugehen; hier sei sie nur festgehalten als eine im systematischen Zusammenhang begründete Lehre, die weiter gewirkt hat und in der politischen Praxis sich allenthalben bei der Zurechnung von Personen zum Judentum als *»verjudet« fühlbar macht.*

Die Isolierung wurde von Weininger, auf Chamberlains Theorie weiterbauend, zu Ende geführt. Das Judentum ist für ihn eine psychische Konstitution, welche für alle Menschen eine Möglichkeit bildet und die im historischen Judentum nur ihre grandioseste Verwirklichung gefunden hat. Der Zentralpunkt der — ziemlich ausgedehnten und ins einzelne typisierenden — Analyse dieser psychischen Konstitution ist wieder die sittliche Heteronomie wie bei Chamberlain, aber Weininger bewegt sich in der Kantischen Begriffswelt weiter zu den radikalen Konsequenzen: wo sittliche Autonomie fehlt, d. h. wo die Vernunftsubstanz nicht das beherrschende Prinzip des geistigen Lebens ist, dort fehlt die Persönlichkeit. Der Jude ist ein Mensch ohne geistige Persönlichkeit, ein Individuum ohne Individualität, er ist primär Gattungswesen. Es fehle ihm die Verbundenheit mit dem höheren Sein und darum sei er, in der Ebene dieses Seins, Nichts. »Der Jude ist nichts, im tiefsten Grunde darum, weil er nichts glaubt« [2]). Der Glaube, als die Handlung, durch die der Mensch ins Verhältnis zu seinem Sein tritt, fehle ihm. Weder glaube er *innerlich an Gott, noch an sich selbst,* noch könne er Wurzel fassen in einem anderen Menschen, da er auch an ihn nicht glaubt. »Der Jude glaubt an nichts, weder in sich, noch außer sich; auch im Fremden hat er keinen Halt, auch in ihm schlägt er keine Wurzeln. Und nur gleichsam symbolisch erscheint sein Mangel an irgendwelcher Bodenständigkeit in seinem so tiefen Unverständnis für allen Grundbesitz und seiner Vorliebe für das mobile Kapital« [3]). Von der Bodenlosigkeit, von der geistigen Unwirklichkeit her können die Einzelzüge interpretiert werden, die Weininger und andere aufgewiesen haben: die »Anpassungsfähigkeit« und Bereitschaft auf die aus fremder Substanz entwickelte Form einzugehen, ohne daß sie dadurch verbindlich würde; der

[1]) l. c. S. 457.
[2]) Weininger, Geschlecht und Charakter, 1903, S. 430.
[3]) l. c. S. 431.

»Nomadencharakter« [1]); der Mangel an »verecundia« vor dem Geist, den Schopenhauer hervorgehoben hat [2]); ihre Eigenschaft, »ein wirksames Ferment des Kosmopolitismus und der nationalen Dekomposition« zu sein, von der Mommsen spricht [3]); die Dämonie des Realismus, die Tüchtigkeit in der Sphäre des persönlichen Interesses, die sich unbeschwert von der Sorge um den Geist auswirken kann, von der Wilhelm Marr ausführlich handelt, der Mann, dem die Erfindung des Wortes »Antisemitismus« zugeschrieben wird [4]).

Wenn nicht das menschliche Gesamtwesen mit der Spitze im Geist als Leitbild dient, sondern der leibliche Typus, tritt die geistespsychologische oder charakterologische Typenbildung zurück; es werden zwar geistige oder seelische »Eigenschaften« aufgezählt, aber, wie schon aus der Terminologie herauszuhören ist, sind diese Eigenschaften wenig aufeinander bezogen; sie fügen sich mehr zufällig zu einem Bild. Das Ausgangsmaterial sind die Rassenkomponenten des Judentums, vorwiegend die vorderasiatische und die orientalische Rasse; das Mischungsverhältnis wird von Günther näher angegeben für die sephardischen Juden als: orientalisch-vorderasiatisch-westisch-hamitisch-nordisch-negerisch; für die aschkenasischen als: vorderasiatisch-orientalisch–ostbaltisch–innerasiatisch–nordisch–hamitisch–negerisch [5]). Die Juden sind also nicht eine »Rasse«, sondern ein hochzusammengesetztes Rassengemisch. Daß sich trotzdem ein verhältnismäßig klarer leiblicher und seelischer Typus herausgebildet habe, sei bedingt durch die inzüchtende Auslese durch viele Generationenfolgen, so daß die Juden zu einer »Rasse zweiter Ordnung« geworden seien. Lenz meint, das Judentum sei als eine seelische Rasse deutlicher erkennbar, denn als leibliche, und der Kern der jüdischen Seele werde von den vorderasiatischen Wesenszügen gebildet [6]). Als solche Züge zählt er auf: hoher Grad von Klugheit,

[1]) Wahrmund, Das Gesetz des Nomadentums und die heutige Judenherrschaft, 1887.
[2]) Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, II, § 133.
[3]) Mommsen, Römische Geschichte, Bd. 3, S. 550; siehe auch den Aufsatz »Auch ein Wort *über unser* Judentum« in Reden und Aufsätze, 1905, S. 416 f.
[4]) Wilhelm Marr, Der Sieg des Judentums über das Germanentum. Vom nichtkonfessionellen Standpunkt aus betrachtet, 1879, S. 16. Siehe auch sein Pamphlet »Vom jüdischen Kriegsschauplatz«, 1879.
[5]) Günther, Rassenkunde Europas, 3. Auflage, 1929, S. 104. Ferner Günthers Rassenkunde des jüdischen Volkes, 1929.
[6]) Baur-Fischer-Lenz, Menschliche Erblichkeitslehre, 3. Aufl.,

Fähigkeit, sich in die Seelen anderer Menschen einzufühlen und sich danach zu richten; Gewandtheit in Handel und Verkehr; Züchtung auf Ausnützung nicht der Natur, sondern des Menschen; geringe Fähigkeit zur Staatenbildung; in Gemeinschaft mit anderen Rassen Ferment der Zersetzung und des Fortschrittes; Fähigkeit zur Abstraktion, formaler Logik und Dialektik; Redegewandtheit und Fähigkeit des Ausdrucks; Neigung zu optimistischem Monismus in der Weltanschauung usw.[1]). Es bedarf keiner Kritik, um die theoretische Anspruchslosigkeit dieser Aufzählung im Vergleich mit den Analysen von Bauer, Chamberlain und Weininger deutlich zu machen.

Auch die jüngsten rhapsodischen Aufzählungen von »Eigenschaften« sind von dem gleichen Gemeinschaftserlebnis hervorgetrieben, wie die älteren, tieferen Untersuchungen über das Judentum. Die Versuche, das Wesen des Judentums zu verstehen, werden nicht im leeren Raum unternommen, sondern empfangen den immer neuen Antrieb aus der Gegenstellung der partikulären Gemeinschaften. Die Namen dieser Gemeinschaften und ihre personale Zusammensetzung können wechseln, die Theorie, die der Analyse zugrunde gelegt wird, mag sich wandeln — die Idee des Gegensatzes bleibt gleich. Wir sehen sie als die gleiche im Gegensatz des Christentums und Judentums als der chimärischen Gemeinschaften, der chimärischen Nation und des natürlichen Volkstums; wir sehen sie allmählich sich stärker mit Leibideen füllen in den »Rassen« der Philologen Renan und Lassen; wir finden ihn wieder in der Geschichtsphilosophie von Chamberlain, in der Semiten und Germanen als die miteinander ringenden Grundrassen der nach-antiken Geschichte auftreten; und wir sehen schließlich den hohen Grad von Vergeistigung des Gegensatzes in der Judencharakteristik Weiningers. Als Triebkraft der Unterscheidung war zu fühlen die Bemühung, das Bild der positiv gewerteten partikulären Gemeinschaft an ihrem Gegenbild sichtbar zu machen — Bodenständigkeit gegen Bodenlosigkeit, Geschichte gegen Geschichtslosigkeit, sittliche Autonomie gegen äußeres Gesetz, geistige Substanz gegen Substanzlosigkeit, Persönlichkeit gegen das Nichts.

1927, S. 537 ff. Siehe zum seelischen Typus des Judentums auch Clauß, Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker. Eine Einführung in die vergleichende Ausdrucksforschung, 1929, S. 84 ff.

[1]) Ibid.

Um auch der leisesten Möglichkeit eines Mißverständnisses vorzubeugen sei nochmals ausdrücklich angemerkt, daß in der entgegensetzenden Beschreibung des semitischen und arischen, jüdischen und deutschen Charakters, auch in den besten Leistungen bei Bauer, Chamberlain und Weininger wenig Richtiges über das Wesen des Judentums gesagt wird. Die geistpsychologischen Bemühungen werden nicht vom Willen zum Verständnis des Judentums getragen, sondern vom Willen zur Ausarbeitung der eigenen Gemeinschafts- und Persönlichkeitsidee; die Gegenüberstellung des Judentums ist zu diesem Ziel nur Mittel. Die Mittelhaftigkeit, die Instrumentalität der jüdischen Idee, die hier als Gegenidee entwickelt wird, drückt sich in ihrer Negativität aus. Das Judentum ist chimärisch, unwirklich, seine Art von Geist hat keine Wurzel im »Herzen« oder der »inneren Not«; es ist bar der »Persönlichkeit«, es ist ein »Nichts« — und es muß als ein Nichts erscheinen, wenn der Gegensatz auf die deutsche Antithese von sittlicher Autonomie und Heteronomie gebracht wird; sie ist gegenüber der jüdischen religiösen Ethik, in der Gotteswille und Gemeinschaftswille erlebnismäßig unmittelbar, ohne die Dazwischenkunft des Problems von Autonomie und Heteronomie zusammenfallen, schlechthin sinnlos[1]). Die psychologische Beschreibung des Judentums, wie sie in dieser Idee gegeben wird, sagt uns nichts über das Judentum, wohl aber sehr viel über die positiv gewertete Gemeinschaft, der gegenüber es ein Nichts ist. Das eigentümlich deutsche Ringen um einen geistigen Boden und um die Idee der geistigen Bodenständigkeit, ihre scharfe Abhebung gegen die jüdische Bodenlosigkeit, zeigt nicht so sehr diese als die Problematik der deutschen »Bodenständigkeit« selbst.

---

[1]) Die Sinnlosigkeit wird in der Literatur zur Judenfrage gelegentlich ohne die Absicht des betreffenden Autors offenbar. So z. B. in einer Stelle bei Wahrmund, l. c. S. 36 f.: »Wenn der naiv Denkende in leidenschaftlicher Empfindung sein Wollen mit dem seines Gottes als Eins setzt und Alles, was diesem Gotte, der Personifizierung seiner eigenen, als einzig empfundenen Lebensberechtigung und der ‚Erinnys des eigenen Sinnes', widerstrebt, unter die Nichtmenschen verweist, die zu vernichten oder zum Knechtsdienste zu zwingen sind, so wird diese Anschauung später zu einer gelehrten Theorie erhoben, die durch literarische Hilfsmittel gestützt wird, wie dies in den jüdischen und muslimischen Religionsschriften bis auf diesen Tag geschieht.« — Die hier berührte leidenschaftliche Eins-Setzung von persönlichem und göttlichem Wollen hat mit der Frage subjektiver und objektiver Ethik nichts zu tun. — Ein neuerer Versuch, der vom Willen zum Verständnis getragen wird, ist der von Clauß, Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker, S. 84 ff. — Als Versuch, über dessen Wert ich nichts zu sagen vermag, siehe ferner Friedrich Muckle, Der Geist der jüdischen Kultur und das Abendland, 1923.

Sie ist für die deutsche Ideenbildung eine so brennende Frage, weil ein selbstverständlicher, unmittelbar gewisser politischer Wirklichkeitsboden für die deutschen Gemeinschaftsideen nicht in der Weise wie für die Ideenwelt Frankreichs, Englands und Amerikas gegeben ist [1]). Wir können das große Problem des Zusammenfallens von Philosophie der Person und Philosophie des politischen Menschen in den westlichen Nationalstaaten, ihres Auseinanderklaffens in der deutschen Geistesgeschichte hier nicht aufrollen, sondern müssen uns mit dem Hinweis begnügen. Das folgende Kapitel wird für die Sonderfrage der Leibidee noch Einiges dazu sagen.

8. KAPITEL: DIE NORDISCHE IDEE.

Nach den Untersuchungen der vorangehenden Kapitel ist die abschließende Typisierung der Leibideen, die in der partikulären Gemeinschaftsbildung unserer Zeit mitwirken, fast ein deduktives Problem geworden. Ich fasse die Voraussetzungen zusammen:

1. Die Ideen gliedern sich je nachdem ob sie a) primär Ideen der animalischen Teilsphäre sind oder b) primär Gesamtwesensideen.

2. Sie gliedern sich im Falle 1 a) je nachdem ob sie a) an engere animalische Zusammenhänge anknüpfen oder b) an Rassen.

3. Sie gliedern sich im Falle 2 b danach, ob sie a) an die Theorie der reinen Rassen anknüpfen und die Überlegenheit einer reinen

[1]) Daß die innere Unsicherheit der Deutschen einer der Gründe für die Schärfe des deutsch-jüdischen Konfliktes ist, betont sehr energisch Wilhelm Stapel, Antisemitismus und Antigermanismus. Über das seelische Problem der Symbiose des deutschen und des jüdischen Volkes, 1928, S. 108. Er fordert dort für die Deutschen eine »Stärkung des Volksbewußtseins«. »Das hat nichts mit dem lärmenden Patriotismus der Spießbürger zu tun, es ist auch keine Überheblichkeit dabei im Spiel, sondern es ist das ruhige Selbstbewußtsein der eignen Art, das treue Beharren in dem, was Deutschtum ist. In redlicher Selbsterkenntnis wird man die deutschen Werte weder überschätzen, noch wird man sie durch jüdische Agitation entwürdigen lassen. Die stille, zähe, niemanden provozierende Selbstsicherheit ist der Schutz, unter dem unser Reinstes und Bestes sich unverfälscht und unverwirrt entwickeln kann. Daß eigenwüchsiges und starkes Volkstum aus sich selbst die Gefahren des Antigermanismus bannt, mag man in Schleswig-Holstein lernen. Dort gibt es keine ‚jüdische Gefahr', denn das Niedersachsentum und Friesentum ist so fest in sich, daß das Fremde nicht jene Tore findet, die es im Westen und Südwesten, mehr noch im Osten Deutschlands nur allzu offen findet. Zu dieser inneren Sicherheit zu helfen, ist die Absicht dieser Schrift.«

Rasse behaupten, oder ob sie b) voraussetzen, daß Rassenmischungen die Träger der partikulären Gemeinschaften zu sein haben.

4. Für die Gemeinschaftsbildung auf Grundlage der Rassenidee wurde als das politische Kraftfeld der bäuerliche und städtische Mittelstand abgegrenzt. Damit ist als Gegenreich die Gesamtheit aller Kräfte bezeichnet, die politisch und sozial die Stellung des Mittelstandes gefährden, also die Sozialdemokratie und der Kommunismus als politische Massenerscheinung einerseits, das kapitalkräftige Großunternehmertum andererseits, und das Judentum, da es sowohl bei dem einen wie dem anderen Gegner an führender Stelle sichtbar wird.

5. Die Ideenbildung bedient sich der Wissenschaftsform, d. h. sie ruht zwar für ihre Stoßkraft auf real-politischen Gegensätzen und ethischen Überzeugungen, aber nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch Theorien über Sozialaufbau, Sozialhygiene, Rassen usw., die Wissenschaftscharakter in Anspruch nehmen.

6. Der Stimmungsgehalt der Ideenbildung bewegt sich zwischen dem Pessimismus, der in der Rassenlehre seit Gobineau tradiert ist und sich weiter nährt aus der bedrohten Stellung des Mittelstandes, und dem Optimismus, der aus dem Bewußtsein wissenschaftlicher Einsicht in die Zusammenhänge des Sozialablaufes und damit der Beherrschung rationaler Mittel zur Behebung des gegenwärtigen bedrohten Zustandes entspringt.

Aus diesen Voraussetzungen folgen mehrere Typen von Leibideen, je nachdem welche Merkmale und Merkmalgruppen miteinander kombiniert werden, und dementsprechend mehr oder weniger heftige Fehden zwischen den Vertretern des einen oder andern Typus. Die Anhänger der reinen Rasse behandeln die Anhänger der Rassenmischung teils als wissenschaftliche Dilettanten, teils als Verräter an der großen Tradition Gobineaus, teils schweigen sie sie einfach tot. Theoretiker, die an eine Auslese im Darwinschen Sinn innerhalb der Rasse glauben, halten jene andern, die von der Überlegenheit der einen Rasse über die andere im gegenwärtigen Gesellschaftsaufbau überzeugt sind, für verstiegene Ideologen. Innerhalb der Auslesetheorie spalten sich die Lager je nachdem ob die Selektionstheorie demokratischen Charakter haben und deshalb eine Stütze der Sozialdemokratie sein soll oder ob sie eine aristokratische Theorie ist, und deshalb als Waffe im Kampf gegen die Sozialdemokratie

dienen kann. Bei der Frage, wie die Rassen innerhalb des deutschen Volkes zu werten seien, spitzen sich die Dinge auf der einen Seite zu einem preußisch-bayerischen Rassenkonflikt zu, auf der anderen Seite bemüht man sich, die fälische und dinarische Rasse neben der nordischen gelten zu lassen, um die süddeutsche Bevölkerung nicht allzusehr zu erbittern. — Das theoretische Niveau dieser Auseinandersetzungen ist recht bescheiden; Grundsätzliches kommt in ihnen nicht zur Sprache und sie sind daher für uns im einzelnen uninteressant. Ich gebe im folgenden nur die geschichtlichen Hauptdaten.

Die politisch für die Gemeinschaftsbildung relevanten Anfänge liegen wie die gleichzeitige antisemitische Bewegung in den ausgehenden 70er Jahren. Auf der 50. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in München, 1877, hielt Virchow unter dem Titel »Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat« eine energische Rede gegen die Darwinsche Theorie. Der wissenschaftlich-sachliche Inhalt war nicht sehr bedeutend, da Virchow offenbar weder über die Theorie Darwins, noch über ihre Materialgrundlagen genau Bescheid wußte; sie gipfelte sachlich in dem Argument, daß nur das Experiment eine exakte Grundlage der Wissenschaft sei und die Theorie von der Abstammung der Arten abzulehnen sei, weil experimentell ein Übergang der einen Art in die andere nicht nachgewiesen werden könne. Auf Grund dieser wissenschaftlichen Ablehnung machte Virchow Propaganda gegen die Theorie, da sie mit den christlichen Dogmen unvereinbar sei (Lehre der Abstammung des Menschen vom Affen), daß sie die christlichen Grundlagen der Gemeinschaftsethik untergrabe und insbesondere dem Staatsfeind, der Sozialdemokratie, als Instrument in seinem Kampfe diene. In den Schulen dürften nur gesicherte Ergebnisse der Wissenschaft gelehrt werden, nicht problematische Theorien; — und die Deszendenztheorie sei keineswegs gesichert. Haeckel antwortete darauf in einer Schrift »Freie Wissenschaft und freie Lehre«, 1878, gedrängt durch die Aufnahme, die Virchows Rede in der konservativen Publizistik gefunden hatte, und durch die Attentate von Hödel und Nobiling, für die in letzter Linie von der Kreuzzeitung die Deszendenztheorie verantwortlich gemacht wurde[1]). Er wandte sich,

[1]) Ernst Haeckel, Freie Wissenschaft und freie Lehre. Eine Entgegnung auf Rudolf Virchows Münchener Rede über »Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat«, 1878, S. 4.

nach einer Auseinandersetzung der wissenschaftlichen Fragen, in dieser Schrift auch gegen die politischen Argumente Virchows und meinte, wenn man dieser Theorie eine politische Tendenz beimessen wolle, so könne es nur eine aristokratische sein [1]).

Wie durch das Eingreifen Treitschkes in die Diskussion die Judenfrage, so scheint durch die Auseinandersetzung zweier Gelehrter vom Range Virchows und Haeckels die Frage der politischen Bedeutung des Darwinismus für Deutschland seine wissenschaftliche Weihe empfangen zu haben. Wir müssen einschränkend sagen: für Deutschland — denn Galtons Werk über die Erblichkeit hervorragender Anlagen war 1869 erschienen, und dieses Werk enthielt schon alle Ansätze zu der weiteren politischen Entwicklung der Sozialhygiene auf darwinistischer Grundlage. Galton hatte festgestellt, daß überdurchschnittliche geistige Fähigkeiten in der Familie erblich seien; daß ein berühmter Mann nicht eine zufällige Erscheinung sei, sondern durch das Zusammentreffen erblicher Gaben mit äußeren Umständen bedingt werde; daß in seiner Familie mit großer Regelmäßigkeit andere Fälle ungewöhnlicher Begabung auftreten. Aus diesen Sätzen, die durch ein umfangreiches Tatsachenmaterial belegt wurden, zog Galton Schlüsse für den Sozialaufbau. Die zivilisatorische Leistung einer Gesellschaft sei bedingt durch das Vorhandensein einer Schichte von Familien mit hohen Erbanlagen, und je nach dem relativen Umfang und der Qualität dieser Schichte unterscheiden sich die Nationen und Rassen in ihrer geschichtlichen Bedeutung. In der modernen Gesellschaft sei die Lage dieser zivilisatorisch relevanten Schichte eine ungünstige, da das späte Heiratsalter und die geringe Kinderzahl gegenüber den unteren Schichten ihre Zahl im Verhältnis außerordentlich mindern, und da durch den sozialen Aufstieg aus den unteren Klassen die dort noch vorhandenen guten Erbwerte nach und nach in die gleiche ungünstige Lage gebracht würden, die mit ihrem allmählichen Auslöschen enden müßte. Die Bedingungen des Daseinskampfes in einer menschlichen Gesellschaft seien andere als die in der Natur für eine Tierart und die soziale Auslese führe nicht unter allen Umständen zu einem Überleben der Besten, sondern unter den Bedingungen der zivilisatorischen Gesellschaft zu ihrer allmählichen Verdrängung. Galton hat seinen Ergebnissen die politische Wendung gegeben: »I wish

[1]) l. c. S. 74.

to emphasize the fact that the improvement of the natural gifts of future generations of the human race is largely, though indirectly, under our control« [1]).

Diese von Galton nicht sehr scharf im einzelnen durchgearbeiteten Sätze splittern bei ihrer Übertragung in das deutsche politische Milieu nach ihren bis dahin verborgenen Rissen auf. Der Kampf ums Dasein und die Auslese der Besten in der Gesellschaft konnte 1. so gedeutet werden, daß die Gesellschaftsgliederung ein Erzeugnis des Kampfes sei und daß die Besten tatsächlich an die Spitze kommen; die sozial führende Schicht wäre zugleich nach ihren Qualitäten die zur Führung berechtigte. Die »Gleichmacherei« der Sozialdemokratie kämpfe gegen die natürliche Ungleichheit der Menschen und wenn sie politisch erfolgreich wäre, sei dies gleichbedeutend mit dem Untergang der Gesellschaft durch die Ausmerzung der zur sozialen Führung Befähigten. 2. Kann die Lehre vom Daseinskampf so gedeutet werden, daß Kampf und Auslese der Tiere sich in der Natur abspielt, Kampf und Auslese des Menschen in einer künstlichen Umwelt; fraglich bleibe es, ob die gegenwärtige gesellschaftliche Umwelt so beschaffen sei, daß in der Tat die Besten sozial aufsteigen können, oder ob an die gegenwärtige Umwelt nicht gerade Menschen mit fragwürdigen sittlichen und intellektuellen Eigenschaften am besten angepaßt seien, und die Umwelt daher einer gründlichen Veränderung bedürfe. Die erste Deutung war in Deutschland von Anfang an mittelständisch-nationalsozialistisch, die zweite sozialdemokratisch [2]).

Einer der Hauptvertreter der ersten Deutung, Otto Ammon erklärt, daß er sein Buch über die natürlichen Grundlagen der Gesellschaftsordnung für die »breitesten Schichten des gebildeten Bürgertums« bestimmt habe und es deshalb um zwei Mark verkaufe; er hoffe, es werde »zu einem Handbuch und Wegweiser für unseren Mittelstand werden« [3]); das ausgelesene Bürgertum müsse im Bewußtsein leben, daß es eine »Sozialaristokratie«, eine »Bil-

[1]) Francis Galton, Hereditary Genius, 2. Aufl., 1892 (1. Aufl., 1869), S. XXVI.

[2]) Eine liberale Deutung des Wettkampfes als Konkurrenz unter den Bedingungen der Privateigentumsordnung siehe bei Mises, Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus. 2. Aufl. 1932, S. 287 f.

[3]) Otto Ammon, Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen. Entwurf einer Sozialanthropologie zum Gebrauch für alle Gebildeten, die sich mit sozialen Fragen befassen. 3. Aufl., 1900, S. IV (1. Aufl., 1895).

dungsaristokratie« sei; und als verantwortliche Schicht habe es »deutsch-national« zu sein, denn: »Nur im nationalen Rahmen lassen sich die sozialen Aufgaben verfolgen, die unsere Zeit erfüllen.« »Für eine deutsche Sozialaristokratie gibt es nur einen obersten Grundsatz, und dieser lautet: ‚Deutschland, Deutschland, über Alles!' Nicht nur auf den Schlachtfeldern muß sie, wenn es Not tut, für das Vaterland streiten, auch im Innern hat sie für die Ausbreitung des nationalen Gedankens tätig zu sein und allem vaterlandslosen Treiben mit Nachdruck entgegenzutreten« [1]).

Die Beziehungen der Sozialdemokratie zur Ausleseidee waren dünner als die der mittelständisch-nationalsozialistischen Bewegung. Das lebhafte Interesse dieser politischen Richtung an den Darwinschen Gedanken in den 90er Jahren ist eher zu verstehen als das Bemühen, sich einen naturwissenschaftlichen Valeur vom Range Darwins nicht für die eigenen Interessen entgehen zu lassen. Die vorausgesetzte natürliche Ungleichheit des Menschen ist aber doch zu bedenklich für eine demokratische politische Doktrin, die eine neue Gesellschaftsform schaffen will, um den auf die sozialen Unterschichten in gleicher Weise wie auf die Oberschichten verteilten guten Anlagen den Entwicklungsraum zu geben. Eine Verbindung zwischen sozialistischen Ideen und den Thesen der Sozialhygiene wird heute eher abgelehnt als gesucht, wenn sie auch nicht völlig gelöst ist [2]).

[1]) l. c. S. 284. (Die Sperrungen in den Zitaten sind von Ammon.) Siehe auch dazu Ammon, Der Darwinismus gegen die Sozialdemokratie. Anthropologische Plaudereien, 1891. Die Arbeiten von Galton, die ich oben erwähnte, sind nicht die einzigen unmittelbaren geistesgeschichtlichen Vorläufer der deutschen Theoretiker; eine bedeutende Rolle spielten auch die Untersuchungen von Ribot und de Candolle; zu den weiteren vorausgesetzten Materialien siehe Ammon, Die natürliche Auslese beim Menschen. Auf Grund der Ergebnisse der anthropologischen Untersuchungen der Wehrpflichtigen in Baden und anderer Materialien. Jena 1893.

[2]) Siehe zu diesem Problem in den 90er Jahren: Enrico Ferri, Sozialismus und moderne Wissenschaft, 1895 (Bibliothek der Sozialwissenschaft, 5. Band), ferner die frühen Arbeiten von Ludwig Woltmann, besonders die Darwinsche Theorie und der Sozialismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der menschlichen Gesellschaft. 1899. Zur neuesten Entwicklung siehe Oda Olberg, Nationalsozialismus, 1932, — worin unter anderem versucht wird, die mit dem Sozialismus verträglichen Elemente der Sozialhygiene zu retten (besonders S. 27 f.). Siehe dazu den Parteirüffel von Paul Stein, Das biologische System der nationalsozialen Reaktion — und das Proletariat (Der Kampf, XXV, 10, Oktober 1932), S. 414: »Hüten wir uns davor, uns um der echten und realen, aber engbegrenzten Eugenik willen in die ideologische Nachbarschaft

Die erste Deutung der Galtonschen Thesen spaltet sich weiter, je nachdem, ob die ausgelesene Gruppe, deren Erbanlagen bedroht sind, mit einer »Rasse« identifiziert werden oder nicht. Für Galton war diese Frage nicht brennend, weil er das Wort »race« ohne feste Bedeutung verwendet — er spricht von der menschlichen Rasse, von der angelsächsischen, von der griechischen; Rasse kann sich für ihn auch decken mit Nation. In der deutschen Theorie treten die Bedeutungen auseinander und wir finden eine bloß »selektorische« [1]) Theorie des Gesellschaftsaufbaues neben einer anderen, die behauptet, daß die Sozialauslese und -gliederung sich decke mit der Auslese einer besonders hochwertigen Rasse in der naturwissenschaftlichen Bedeutung des Wortes. Gelegentlich sind diese beiden Richtungen in Gegensatz zueinander getreten, wie in der Auseinandersetzung zwischen Schallmayer und Woltmann [2]); in der Regel bewegen sich ihre Interessen parallel, so daß die Vertreter der Eugenik zugleich Anhänger der Rassenidee sind, wie z. B. im Falle von Lenz oder Günther. Der Gedanke der Rassenhygiene geht völlig in den einer Geschichtsbetrachtung unter der Rassenidee über, wenn, wie im Falle Ammons, die soziale Auslese sich deckt mit der Rassenauslese, wenn die hohen Begabungsqualitäten regelmäßig zusammen vorkommen mit dem Leibtypus einer Rasse im naturwissenschaftlichen Sinn [3]). Die Thesen Galtons gehen völlig in dem weiteren Komplex der Rassenidee auf.

Der Komplex der Rassenideen selbst ist ein wirres Geflecht aller

der Rassenhygieniker zu begeben, die aus dem für konkrete Maßnahmen ganz unangreifbaren, unfaßbaren Begriff der ‚Erbwerte' die reaktionärsten Ungeheuerlichkeiten ableiten.«

[1]) Der Begriff der »selektorischen Geschichtsbetrachtung« entwickelt im Gegensatz zur geographischen (Buckle), ökonomischen (Marx, Engels) und rassentheoretischen (Gobineau) bei Schallmayer, Beiträge zur einer Nationalbiologie. Nebst einer Kritik der methodologischen Einwände und einem Anhang über wissenschaftliches Kritikerwesen, 1905, S. 42 f.

[2]) l. c. in dem Anhang über das Kritikerwesen. Siehe auch bei Schallmayer, Vererbung und Auslese. Grundriß der Gesellschaftsbiologie und der Lehre vom Rassedienst. 3. Aufl., 1918. (Natur und Staat, Band 3.), S. 1: »Diese Doppelsinnigkeit von ‚Rassenhygiene' hat dazu geführt, das Ideal des Rassedienstes, das für jede Rasse und für jede Nation gilt, gleichgültig, aus welchen Rassenmischungen sie entstanden ist, mit Bestrebungen zu verketten, die von der — mehr naiven, als wissenschaftlichen — Annahme ausgehen, daß von den verschiedenen Rassen, aus deren Mischung die Bevölkerung Deutschlands besteht, die »nordische Rasse« die edelste und darum vor den anderen zu bevorzugen sei.«

[3]) Siehe besonders Ammon, Die natürliche Auslese beim Menschen.

Konstruktionslinien, die von den Materialdaten aus gezogen werden können. Ich hebe nur die wichtigsten heraus. Die Hauptlinie ist die nordische Idee — die Idee, historisch, daß es eine vor allen anderen Rassen ausgezeichnete gebe, die nordische, der die Kulturleistungen der abendländischen und eines großen Teiles der orientalischen Menschheit zu verdanken sind; die Idee, politisch, daß die nordischen Rassenelemente der Bevölkerung durch sozialpolitische Maßnahmen zu fördern seien. Der Begriff der nordischen Rasse wird bis auf Linné zurückgeführt und wechselt in seiner Breite je nach dem Stand der Materialkenntnis und dem Einteilungsprinzip des Forschers. Linné hat den engeren zoologischen Begriff des Homo europaeus gefaßt, Blumenbach spricht auf Grund seiner kraniologischen Untersuchungen von der breiteren Gruppe der kaukasischen Rasse, Klemm unterscheidet innerhalb seiner aktiven Rasse eine lichtere und eine dunklere, Gobineau kennt die weiße Rasse und innerhalb ihrer den Prototyp der großen, blonden, langschädligen, blauäugigen Rasse, durch Schlegels Sprachforschungen wird der Begriff der Indogermanen geschaffen, Renan nennt die Arier als den Gegenspieler der Semiten, Chamberlain vorzugsweise die Germanen, Woltmann desgleichen, Vacher de Lapouge griff auf den Homo europaeus Linnés zurück, gebrauchte aber als Synonym das Wort Arier, die Neueren schließen sich an den Terminus Denikers an und sprechen von der nordischen Rasse [1]).

Über das Wesen der auserlesenen, die europäische Kultur tragenden Rasse gehen die Meinungen weit auseinander. Vacher de Lapouge z. B. ist der Meinung, daß Rassen überhaupt nicht in ihrem Wesen voneinander unterschieden sind. Es gebe eine Reihe von seelischen Typen verschiedener zivilisatorischer Leistungsfähigkeit und diese Typen finden sich bei allen Rassen verteilt. Die Rassen seien nach den Prozentsätzen an Mitgliedern der besseren oder schlechteren seelischen Typen, über die sie verfügen, zu unterscheiden. Die arische Rasse besitze die größte Verhältniszahl an Menschen des besten Typus. Neben den hochklassigen blonden Langschädeln gebe es aber auch Exemplare, die auf einer Stufe mit dem niedrigstklassigen Neger stehen [2]). Im schroffsten

[1]) Um den Nachweis, daß die nordische Rasse in der Tat im Norden ihr Ursprungsgebiet habe, hat sich besonders Wilser bemüht.

[2]) G. Vacher de Lapouge, Les sélections sociales, 1896, S. 78 f.; L'Aryen. Son rôle social., 1899, S. 399 ff.

Gegensatz dazu stehen die Theorien, die in jeder Rasse eine bestimmte Geistwesenheit sehen, von der kein Mitglied der Rasse ausgenommen ist. Der Theorie von Vacher de Lapouge steht in Deutschland die sozialhygienische Theorie von der Art der Schallmayerschen am nächsten, für die partikuläre Gemeinschaftsbildung ist jedoch die zweite ausschlaggebend. — Die Vorzüge der ausgelesenen Rasse werden gleichfalls sehr verschieden beurteilt. Galton sah als Ideal der Auslese vor sich den Menschentypus, der den modernen Zivilisationsbedingungen maximal angepaßt ist. Er beklagte schmerzlich die Gegenauslese des Mittelalters, die durch das Zölibat der Mönche praktisch alle literarisch, wissenschaftlich und sittlich wertvollen Erbanlagen von der Fortpflanzung ausschloß. Die von der Kirche betriebene Auslese wirkte so, daß die »ferocious, currish, and stupid natures« gezüchtet wurden — zum nicht wieder gutzumachenden Schaden der Zivilisation [1]). Die gegenwärtige Auslese habe den Typus des Wander- und Jagdvolkes auszumerzen, der Abenteurer passe nicht in unsere Zeit; wir brauchten den stetigen Arbeiter, mit geistiger Zufriedenheit und Unempfindlichkeit gegen äußere Eindrücke, die für seine Tätigkeit gleichgültig sind; der Typus des »Normannen« sei bedeutungslos geworden; der abenteuerfreudige, wagemutige, rasche Geist trete zurück gegenüber der stämmigeren, tieferen, echten Kraft [2]). Die deutsche Idee des nordischen Menschen geht in die gerade entgegengesetzte Richtung und begeistert sich an den altnordischen Heldensagen, den Taten der Wikinger, den normannischen Staatsgründern, dem frühgermanischen Adel. — Und schließlich ist die Rassenidee tief gespalten in der Frage, wie die Leistung der nordischen Rasse in der Geschichte zu beurteilen sei. Die großen Kulturleistungen stellen sich, in der Gobineauschen Tradition dar, als das Erzeugnis rassenmäßig gemischter Völker. Nach der einen, von Reibmayr genau durchgearbeiteten Theorie ist die Voraussetzung genialer Kulturleistung eine Periode der Inzucht von Talenten in einer Gesellschaft, gefolgt von einer günstigen Mischung mit anderem ingezüchtetem Blut. In der günstigen Blutmischung von Inzuchtlinien bilde sich der Boden genialer Kulturleistung [3]). In der gleichen Richtung be-

[1]) Galton, Hereditary Genius, S. 344. [2]) l. c. S. 335.
[3]) Albert Reibmayr, Inzucht und Vermischung beim Menschen, 1897. Ferner Reibmayr, Die Entwicklungsgeschichte des Talentes und Genies. I. Band. Die Züchtung des individuellen Talentes und Genies in Familien und

wegen sich die Gedanken Chamberlains: eine große Rasse entstehe als die Folge einer raschen einmaligen Blutzufuhr von verwandtem Typus zu einer Inzuchtsgemeinschaft [1]). Nach der, mit reichem Material unterbauten Theorie Reibmayrs sind beide Blutkomponenten gleichwichtig für das Zustandekommen der genialen Leistungen; nach der politisch wirksam gewordenen Theorie, die sich im wesentlichen auf das gleiche Material bezieht wie Reibmayr, ist die große Kulturleistung dem Einfluß der nordischen Rasse zu verdanken. Beide Theorien, die von Reibmayr, wie die von Woltmann, Günther, Lenz vertretene, beziehen sich mit Vorliebe zum Beweis ihrer These auf das Gegenbeispiel der Leistung der nordischen Rasse in den Gebieten, in denen sie relativ unvermischt geblieben ist, — in Schweden. Für die eine Theorie zeigt der Fall Schwedens, daß die unvermischte Rasse in ihrer Kulturleistung hinter den großen rassegemischten Kulturgebieten (das attische und jonische Griechenland, das südliche und nördliche Alpenvorland, der böhmisch-sächsische Grenzstreifen usw.) zurücksteht; für die anderen beweist der Fall der nordischen Länder, daß die nordische Rasse unter so ungünstigen äußeren Bedingungen schon so Hervorragendes geleistet habe, während die ganze latente Fähigkeit sich erst in den südlichen Gebieten entfalten konnte [2]).

Aus diesem knappen Überblick werden die großen Schwierigkeiten verständlich, die der Rassenidee bei ihrer Leistung für den Bau einer partikulären Gemeinschaft in der konkreten deutschen politischen Situation entgegenstehen. In der Massendemokratie, in der sich die Bildung der politischen Gemeinschaft auf dem Weg

Kasten, 1908, S. 503, Polemik gegen Gobineau und Woltmann. Der II. Band enthält die historischen, genealogischen und statistischen Belege. An die Reibmayersche Theorie knüpft Kretschmer seine Psychologie des genialen Menschen an (Kretschmer, Geniale Menschen, Berlin 1929); aus Talenten entstehe das Genie durch Kreuzung unähnlicher Begabungsrichtungen. Es handle sich um ähnliche Vorgänge wie beim »Luxurieren« der Bastarde in der Tier- und Pflanzenwelt, S. 69: »Jedenfalls ist die Theorie der Reinrassigkeit, die Meinung, daß irgendeine einzelne begabte Rasse, wie etwa die nordische, für sich Träger genialer Begabung wäre, in vollem Widerspruch mit gehäuften historischen und geographisch-statistischen Tatsachen.«

[1]) Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 3. Aufl., 1901, S. 277 ff. Die fünf Grundgesetze der Rassenbildung.

[2]) Ich gehe auf die Argumente nicht im einzelnen ein, denn es kommt hier nicht auf die Richtigkeit der sehr problematischen Untersuchungen über Rassenmischung und -reinheit an, sondern auf die politische Leistung der an den einen und anderen Sachgehalt anknüpfenden Ideen.

über die Bildung der Massenpartei zu vollziehen hat, kann aus den einfachsten Gründen politischer Werbung nur eine Leibidee gebraucht werden, die zahlenmäßig eine große Gemeinschaft aufbaut und nur zahlenmäßig geringe Gruppen als »Gegenreich« von sich ausschließt. In der Tagespolitik tritt daher die Rassenidee nur in einer Form auf, die auf alle scharfe Ausarbeitung der Details, die zu politischen Schwierigkeiten führen müßten, verzichtet. Die Verbindung des Rassengegensatzes mit dem politischen Gegensatz von Sozialdemokratie und mittelständischem Nationalsozialismus, wie A m m o n sie durchgeführt hat, muß in der Praxis politischer Werbung sehr beweglich sein. Der Kommunist ist nur solange roter Untermensch, als er dem internationalen Sozialismus anhängt; wenn er sich zum nationalen bekehrt, wandelt er sich in ein staatsaufbauendes Element. Menschen reiner nordischer Rasse gibt es in Deutschland nur in geringem Prozentsatz; die gute Rasse muß daher auch auf die »vorwiegend Nordischen« ausgedehnt werden, und überdies bekommen andere Rassen, z. B. die fälische und die dinarische, gleichfalls den Rang guter Rassen, so daß als Gegenreich nur die zahlenmäßig geringe Gruppe reiner ostischer und sudetischer Menschen übrig bleibt [1]). Die entscheidende Funktion des Gegenreiches geht unter diesen Umständen auf die Juden über als Menschen orientalischer Rassenherkunft. Die praktisch-politische Rassenidee ist weniger positiv bestimmt durch ein Rassenideal, als negativ durch den Gegensatz zum Judentum.

In merkwürdig loser, aber eben dadurch für Deutschland charakteristischer Beziehung steht zu der Rassenidee im konkret politischen Betrieb die Idee der nordischen Rasse, wie sie in typischer Weise G ü n t h e r vertritt. Die parteipolitisch relevante Rassenidee, der jede Schärfe fehlt, außer der der Negation zum Judentum, hat als Hintergrund die klar gesehene nordische Idee und bezieht aus ihr wirksame Kräfte, aber sie kann es nur deshalb tun, weil diese reine scharfe Idee zu ihr im Verhältnis des Hinter-

[1]) Siehe R u d o l f, *Nationalsozialismus* und *Rasse*, S. 43 ff., besonders S. 47 (Nationalsozialistische Bibliothek, Heft 31). Die Züchtung einer »deutschen Rasse« aus a l l e n auf deutschem Gebiet vorfindlichen Rassenelementen, auch den ostischen, wird abgelehnt. Weiter geht in dieser Beziehung die nationale Rassenidee H i l d e b r a n d t s (siehe Norm und Entartung des Menschen, S. 223 f.; Staat und Rasse, S. 16 f.). Noch weiter ist M o m m s e n gegangen, der auch die Juden in die Bildung der Nation mit einbezog. (Auch ein Wort über unser Judentum, l. c. S. 417.)

grundes steht, der den agierenden Massen des Vordergrundes nie klar und unmittelbar zu Gesicht kommt. Die nordische Idee kann die Quelle der real-politischen Idee nur deshalb und nur solange sein, als sie in die vordergründliche Idee als verwaschene und verdünnte eindringt. Denn in ihrer reinen Form steht sie im schärfsten Gegensatz zur konkreten politischen Situation. Die nordische Idee unserer Tage hat den Typus der Rassenidee wie G o b i n e a u ihn geschaffen hat, mit allen damals entstandenen Inhalten und Stimmungen. Die nordische Rasse wird auf Grund eines reichen geschichtlichen Materials als die Rasse erkannt, die an allen großen Kulturschöpfungen der indogermanischen Völker mitgewirkt hat, und der Aufgang und Niedergang dieser Kulturschöpfungen wird in Parallele gestellt zum Vordringen und Verschwinden der nordischen Rassenelemente in den kulturschöpferischen Bevölkerungen. Der »Untergang der großen Rasse«, von dem M a d i s o n G r a n t spricht, ist eine geschichtliche Realität und er ist begleitet (nach der Rassenidee durch ihn bewirkt), von Erscheinungen der Kultur und des Staatslebens, die von den Anhängern der nordischen Idee als Verfall gewertet werden. Die nordische Rasse, die werteschaffende, ist vom Untergang bedroht und um den Kulturverfall aufzuhalten, bedarf es nach dieser Idee der Vermehrung des nordischen Anteils an der Gesamtbevölkerung, der »Aufnordung«. Politisch folgt aus diesen Sätzen eine Idee der nordischen Elite, die sich in zähem Kampf gegen eine große Masse der andrängenden anderen Rassenelemente zu behaupten und womöglich zu verstärken hat; es handelt sich um den Kampf einer schwachen Minderheit gegen eine große Mehrheit, der auf massendemokratischer politischer Grundlage aussichtslos bleibt. G ü n t h e r sieht ganz klar, daß die gegenwärtige politische Ordnung der europäisch-amerikanischen Staatenwelt die Durchsetzung der nordischen Idee im politischen Kampf unmöglich macht. Einer staatlichen Politik der »Aufnordung« müßte eine innerpolitische Umwälzung vorangehen, die alle Institutionen der Massendemokratie beseitigt. Welche neuen Verfassungsformen an ihre Stelle zu treten hätten, sagt G ü n t h e r nicht näher — er spricht nur gelegentlich von einer berufständischen Volksvertretung, die an die Stelle des sinnlosen Parteitreibens zu treten habe. Es käme in einem politisch neu geordneten Staat nach seiner Meinung »einerseits nicht mehr zur Bildung von ‚Wählermassen', dieser bedenklichen Erschei-

nung politischen Treibens, andererseits nicht mehr zum Aufkommen von beruflichen ‚Agitatoren', dieser anderen bedenklichen Erscheinung«[1]). Der nordischen Idee kann nicht durch eine neue politische Richtung innerhalb des herrschenden politischen Systems geholfen werden, sondern nur durch eine Beseitigung des massendemokratischen Elementes aus der Politik überhaupt. Die nordische Elite kann sich nur in privilegierter politischer Stellung staatlich durchsetzen, nicht, solange sie von der Massenstimmung abhängt.

Der Riß zwischen der konkreten politischen Lage im modernen Massenstaat und der nordischen Idee wird noch breiter durch deren Inhalt. In der englischen und amerikanischen Eugenik und Rassenlehre tritt dieser Gegensatz nicht auf, weil das Idealbild nordischen Wesens oder der ausgelesenen hochwertigen Rassenelemente im allgemeinen sich mit dem Bild des sozial tauglichen und der herrschenden politischen Ordnung sich fügenden Menschen deckt. Ich habe schon auf die politischen Ansichten Galtons hingewiesen. Seine ausgelesenen Familien, die Träger der zivilisatorisch hochwertigen Erbanlagen repräsentieren den Typus des englischen Zivilisationsmenschen. Der Typus des wagemutigen, unternehmungslustigen, die Ordnung durchbrechenden Menschen, exemplifiziert am »Normannen«, wird als minderwertig angesehen. Die kriegerischen Tugenden werden mindergewertet gegenüber denen des friedlichen Zivilisationsfortschrittes. Die Galtonsche Eugenik entfernt sich in ihren Zielsetzungen nicht von der Spencerschen Idee einer Entwicklung von der kriegerischen zur industriell-friedlichen Gesellschaft. Ähnlich liegt der Fall für die Vereinigten Staaten. Das nordische Ideal wird für Grant oder Stoddard[2]) erfüllt durch den Typus des nord- oder nordwesteuropäischen Einwanderers; es wird typisch nicht erfüllt durch die süd- und osteuropäischen Einwanderer und die Neger. Die amerikanische nordische Idee überträgt in die Sphäre der Leibideen ein Spiegelbild des großen innerpolitischen Problems einer Bedrohung der Frontieridee, die von den Pionieren englischer, deutscher und skandinavischer Herkunft geschaffen wurde, durch die städtische Demokratie, die von der »schlechten«

[1]) Hans F. K. Günther, Rassenkunde des deutschen Volkes, 15. Aufl., 1930, S. 466.

[2]) Stoddard, The Rising Tide of Colour against Withe World Supremacy, 1920. Siehe die Rassenkarte nach S. 228 (Ausgabe von 1930). Ferner: Der Kulturumsturz, 1925 (englisch 1922).

Einwanderungswelle getragen wird. Der Gegensatz ist noch nicht voll ausgebrochen, weil bis in die jüngste Gegenwart das amerikanische politische Ideal der Pionierzeit praktisch nicht in Frage gestellt wurde, weil die städtische Demokratie in der Bundespolitik noch nicht relevant geworden ist. Die amerikanische Demokratie, die ihre Quelle im Frontiererlebnis hat, ist zwar sichtbar bedroht, aber sie lebt noch sehr kräftig. Die nordische Idee deckt sich in Amerika mit der klassischen demokratischen Idee als Massenerscheinung. Die englische und amerikanische Demokratie ist konservativ; sie will einen Lebensstil und Menschentypus, der politisch der herrschende oder noch herrschende ist, erhalten.

Die deutsche nordische Idee ist revolutionär. Sie stützt sich nicht auf die Massenerscheinung eines politischen Menschentypus; sie deckt sich nicht mit einem herrschenden Idealbild des politischen Menschen, denn die Bevölkerungsgruppe, die politisch als Träger der Idee in Betracht kommt, der bäuerliche und städtische Mittelstand, ist nicht der Stand, der der Nation ihre politische Form gegeben hätte, wie der Adel in England, der Bürger in Frankreich, der Pionier in Amerika. Der deutsche Mittelstand hat keine politische Form geschaffen, er hat eine politische Form weder heute, noch hat er sie je gehabt und seine Stellung als politischer Machtfaktor ist nicht als Herrschen zu charakterisieren, sondern als ein verzweifeltes Aufbäumen gegen die völlige Proletarisierung, gegen den Untergang in einer Masse ohne Status. Günther kann daher auf keine sozial relevante Gruppe hinweisen, in der die nordische Idee einen politischen Wirklichkeitsboden hätte. Er stellt sogar ausdrücklich fest: »Fast jeder Deutsche, sei er reinrassig nordisch oder nicht, ist überfremdet von den artlosen, vielfach zerstörenden und entstaltenden Anschauungen der Gegenwart. Ob leiblich oder geistig, alle Menschen der Gegenwart sind irgendwie zu Mischlingen geworden und sind täglich verwirrenden Einflüssen ausgesetzt«[1]). Die nordische Idee hat also nicht ein gegenwärtig wirkliches Menschenbild zu bewahren, sondern soll erst Menschen nach einem Denkbild formen. Das Denkbild aber wird, da es in der Gegenwart nicht zu finden ist, der nordischen Vergangenheit entnommen. »Zur Rettung der nordischen Seele durch Erfassung nordischen Wesens, vor allem aber auch zur Stärkung des Gemüts, wird dem nordisch-gerichteten Deutschen alles dienen, was uns an Zeugnissen aus der frühesten

[1]) Günther, l. c. S. 474.

(d. h. am stärksten nordisch gerichteten) Geschichte der indogermanischen Völker erhalten ist. Eine Feier wird es ihm vor allem sein, die reichen Zeugnisse des altgermanischen Lebens in sich zu erfahren. Die isländische Saga, die Edda, das Nibelungenlied, alle uns überlieferten Heldendichtungen germanischer Frühzeit, werden ihm von nordischer Lebensgestaltung zeugen. Er wird wie die früheste Dichtkunst, so die frühe Baukunst der Germanen, ihre Urschau (Mythos), ihre Gesetzgebung und Sitte nach Wesen und Richtung zu erkennen trachten und sich vor allem um eine Einsicht in das Wesen germanischer Frömmigkeit bemühen« [1]). Die Gestalten des altgermanischen Lebens sollen die Vorbilder sein, nach denen das Leben der heutigen Deutschen zu formen ist. Clauß hat in seinen Untersuchungen über die nordische Seele näher begründet, daß das Wesen nordischer Artung, die nordische Gestalt-Idee, nicht im Deutschtum unserer Zeit sichtbar sei. Die »deutsche Seele« habe zwar nordische Prägung, aber sie habe sich aus dem Germanischen besondert durch die Aufnahme von fremden Seelenmächten, den ostischen, dinarischen, mediterranen. »Das Wesen der Deutschheit also läßt sich erschauen als bestimmt durch ein Spiel von Wirkung und Gegenwirkung zwischen der nordischen Kerngestalt und ihren Randgestalten« [2]). Der nordische Kern, der als Vorbild zu dienen hat, aber sei rein zu fassen in der »deutschen Frühe«, in der Überlieferung »des nah verwandten früh-nordländischen Lebens und Wirkens« [3]). Der nordische Held, wie er in der frühgermanischen Sage und Dichtung erscheint, der kampfeslustige und -mutige, der sein »Hochgezeit im Untergang« findet, der als höchsten Augenblick den erlebt, der noch »Ferne« in sich hat, den Augenblick des Ausgriffs nach dem Sieg, ist der reinste Ausdruck des nordischen Menschen [4]).

Die Ferne der nordischen Idee von der politischen Wirklichkeit unserer Zeit zeigt sich weiter im Rückgriff auf die Gemeinschaftsidee der deutschen Klassik, auf Schillers Idee des schönen Lebens und der lebenden Gestalt, auf Hölderlins Idee der Neugeburt der deutschen Gemeinschaft aus dem Genius, der Griechenland be-

[1]) Ibid.

[2]) Ludwig Ferdinand Clauß, Die nordische Seele. Artung, Prägung, Ausdruck, 1923, S. 174.

[3]) l. c. S. 175.

[4]) l. c. S. 191. Die Wirksamkeit der frühgermanischen Adelsidee siehe auch bei Darré, Das Bauerntum als Lebensquell der nordischen Rasse und in: Neuadel aus Blut und Boden, 1930. Siehe auch Günther, Adel und Rasse, 1926.

seelte [1]). Der »Archipelagus« und seine Zeitkritik der Arbeitsteilung und der aus ihr folgenden Sinnlosigkeit des Einzellebens wird berufen; die Idee der vollkommenen Gemeinschaft, die aus dem einmütigen Streben nach dem gleichen Vorbild des Menschen wächst, wird wieder aufgestellt; an das »Fest«, das höchster Ausdruck der Gemeinschaft ist, wird erinnert [2]); an die »großen Dichter«, die das Volk aus dem Schlummer wecken und die »Gesetze« geben [3]). Nietzsches »große Gesundheit« und »neuer Adel« werden als Leitideen aufgestellt [4]). Und über allem erhebt sich das Bild der Politie Platons mit ihrer strengen eugenischen Zucht [5]).

Die nordische Idee ist ihrem Wesen nach keine nationale Idee. Die nordische Elite, die heute in Gefahr ist, wird als die Elite aller europäischen großen Kulturen angesehen. In einigen sei sie soweit ausgemerzt, daß die kulturschöpferischen Nationen zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken seien — Eugen Fischer rechnet hierher Italien, Spanien und Portugal, Frankreich sei das nächste Volk, das daran glauben müsse, und dann sei Deutschland an der Reihe, wenn es sich nicht dagegen wehre [6]). Als die großen nordisch bestimmten Kulturstaaten seien Deutschland, England, die Vereinigten Staaten und die skandinavischen Staaten übrig geblieben. Kriege zwischen diesen Staaten würden den Untergang der großen Rasse nur beschleunigen. »Vom Rassenstandpunkt aus ist der Weltkrieg im wesentlichen ein Bürgerkrieg gewesen, und fast alle Offiziere und ein großer Teil der Mannschaft auf beiden Seiten waren Angehörige der nordischen Rasse. Es ist wieder das alte Trauerspiel gegenseitigen Hinschlachtens und Vertilgens zwischen nordischen Menschen, geradeso wie der nordische Adel des Italiens der Renaissance von Blutgier besessen schien, sich gegenseitig zu morden. Es ist die gegenwärtige Ausgabe der alten Berserkerwut und bedeutet Standesselbstmord in

[1]) Günther, Der nordische Gedanke unter den Deutschen. 1925, S. 12, 17.

[2]) Hölderlin, Gesang des Deutschen.

[3]) Hölderlin, An unsre großen Dichter.

[4]) Günther, l. c. S. 20.

[5]) Günther, Platon als Hüter des Lebens. Platons Zucht- und Erziehungsgedanken und deren Bedeutung für die Gegenwart, 1928. Der Name Georges scheint merkwürdigerweise bei Günther, soviel ich sehe, überhaupt nicht auf. Clauß zitiert einmal einen Vers (Nordische Seele, S. 191). Georges Adelsidee scheint von keiner Bedeutung in der Rassenlehre zu sein, außer in den Werken seines Freundes Kurt Hildebrandt.

[6]) Eugen Fischer, Sozialanthropologie und ihre Bedeutung für den Staat, 1910 (zitiert bei Günther, Rassenkunde Europas, 3. Aufl., 1929, S. 332, Rassenkunde des deutschen Volkes, S. 473, 15. Aufl., 1930).

riesenhaftem Ausmaß« [1]). In der Richtung der nordischen Idee würde die Bewegung zu einem neuen Internationalismus [2]) liegen, der »Bürgerkriege« um der Erhaltung der Rasse willen verhindert. In dieser Frage verhält sich nun die deutsche nordische Idee wieder charakteristisch verschieden von denen der anderen Nationen. Der konservative Charakter der amerikanischen Rassenidee drückt sich darin aus, daß sie sich zwar gegen die gleichmachende Demokratie und die melting-pot-Politik wendet und in der Tat die »unerwünschte« Einwanderung unterbunden hat [3]), daß sie dies aber im Dienste jener demokratischen Idee tut, die heute noch die Grundlage der Nation bildet; sie ist national. Der Gedanke des Bürgerkriegs hindert Grant nicht, seine Idee so zu fassen, daß die nationale Politik, im Krieg gegen das Deutsche Reich, zu ihrem Recht kommt. Zu Kriegsbeginn, meint er, sei es schwer gewesen zu entscheiden, auf welcher Seite das Übergewicht des nordischen Blutes lag; Flandern und Nordfrankreich seien nordischer als Süddeutschland, und die englischen Heere seien fast rein nordisch, die russischen zum Großteil nordisch gewesen. Mit dem Eintritt Nordamerikas in den Krieg sei er zu einem Krieg des größeren Teiles der Norden der Welt gegen Deutschland geworden. Der nordische Charakter Deutschlands aber sei zweifelhaft. »Die gegenwärtigen Bewohner des Deutschen Reiches, um von Österreich zu schweigen, sind nur in beschränktem Maße die Nachkommen der alten teutonischen Stämme, da sie größtenteils Alpine sind, besonders im Osten und Süden. Den Deutschen und Österreichern das ausschließliche Recht auf den Namen Teutonen zu überlassen, hieße eine ihrer stärksten Anmaßungen anerkennen« [4]). Die deutsche nordische Idee dagegen ist geneigt, der Richtung zum Internationalismus nachzugeben. Günther hebt hervor, daß der »Allnordische Gedanke« geradezu ein Gedanke des Friedens sei. Die nordisch gesinnten Kreise der nordischen Hauptländer müßten sich verständigen und sogar — wenn

[1]) Madison Grant, Der Untergang der großen Rasse. Die Rassen alf Grundlage der Geschichte Europas. Ins Deutsche übertragen von Dr. Rudols Polland, 1925, S. 141. (Englische Ausgabe The Passing of the Great Race, 1916.)

[2]) Die »blonde Internationale«. Lenz, Menschliche Auslese urd Rassenhygiene, 2. Aufl., 1923, S. 273.

[3]) Über die Wirkung der rassenhygienischen Theorien und die staatlichen Maßnahmen in den Vereinigten Staaten unterrichtet G. von Hoffmann, Die Rassenhygiene in den Vereinigten Staaten von Nordamerika.

[4]) Grant, l. c. S. 142.

auch in weiter Ferne — müßte eine Propaganda des allnordischen Gedankens in den einzelnen Völkern im Sinne einer allnordischen Gemeinschaft ermöglicht werden, um die außenpolitischen Ereignisse und Maßnahmen vom nordischen Standpunkt aus zu beeinflussen. Schließlich müßte sogar die Möglichkeit vorbereitet werden, »daß z. B. eine Zusammenstellung der kriegführenden Mächte, die gerade für die Nordrasse so zerstörend wirken muß, wie der Weltkrieg gewirkt hat, fortan nicht mehr möglich wäre.« »Doch liegt ein solcher Gedanke heute noch der Fabelei eines Schwärmers näher als nüchterner Betrachtung der Gegenwart« [1]). Aber immerhin — er wird in Deutschland gefaßt — und er geht in die gleiche Richtung wie die anderen deutschen Internationalismen, der sozialistische und der liberal-pazifistische, die den Boden der nationalstaatlichen politischen Wirklichkeit verlassen, während die parallelen Ideen bei anderen Nationen sich der nationalen Idee unterordnen. Die deutsche Spannung von Weltbürgertum und Nationalstaat findet sich in der Sphäre der Leibideen wieder.

[1]) Günther, Rassenkunde des deutschen Volkes, S. 472.

Bayerische Staats-Bibliothek München

PERSONENVERZEICHNIS

Alverdes 39, 40, 55.
Ammon 212 f., 214, 218.
Anquetil du Perron 156.
Aristoteles 10, 20, 26 f., 106.
Ascher, S. 187.

Bauer, Bruno 194—198, 202, 206.
Belloc 185, 189.
Bergson 42.
Blumenbach 215.
Boas 60, 91.
Böckh 155.
Bodin 139.
Bopp 156, 199.
Buckle 214.
Buffon 156 f., 165.
Burmeister 160.
Busolt 130 f.

Candolle 213.
Carus 157.
Cassirer 153.
Chamberlain 201, 203 f., 206, 215, 217.
Champollion 156.
Claß, Heinrich 192.
Clauß 12, 13, 15, 91, 92 bis 104, 115, 118, 124, 206 f., 222 f.
Colebrooke 156.
Commons 4.
Cuvier 172.

Darré 222.
Darwin 10, 37, 38 f., 44 f.
Defoe 141.
Dekker 153.
Delitzsch 200.
Dempf 136, 137 f.
Deniker 215.
Descartes 10, 19, 23, 25.
Desmoulins, A. 161.
Detto 39.
Deutsch, Gotthard 186, 191, 199.
Dilthey 197.
Driesch 49, 50, 51.
Droysen 155.
Drumann 156.
Dühring 202.

Eichhorn 199.
Eimer 47 f.
Engels 175, 214.

Ferri 213.
Fichte I. H. 10, 30, 31, 51.
Fichte J. G. 3, 142—149, 153, 157, 160, 181, 185, 193.
Finot 12.
Fischer, Eugen 15, 59, 60, 61, 126, 223.
Frank, Walter 190.
Freyer 3.
Friedrich der Große 139.
Fritsch 185.
Fustel de Coulanges 129.

Galton 211—214, 216, 219 f.
Gibbon 155.
Gobineau 14, 114, 161 bis 167, 170—172, 175 f., 178, 181, 209, 214 f., 216, 219.
Goldschmidt, R. 44 f.
Graetz 187—189.
Grant, Madison 219 f., 224.
Groethuysen 8, 140 f.
Grote 155.
Günther, H. F. K. 15, 61 f., 84, 87, 92, 102, 117, 124, 205, 214, 217, 220 bis 225.
Gumplowicz 175—178, 179.

Haeckel 210 f.
Haverbeck 15.
Heeren, A. H. L. 159.
Hegel 159 f.
Heidegger 8, 197.
Herder 157, 159.
Hertz, Fr. 12.
Hildebrandt, Kurt 61 bis 64, 218, 223.
Hölderlin 223.
Hoffmann, G. v. 224.
Humboldt, W. v. 155.
Hyrtl 51.

Jaspers 8.
Jellinek 5.
Johannes (Evangelist) 146 f.
Johannsen 54, 56, 62.

Kant 10, 27, 123, 159. 165 f., 181.
Kaufmann, Fritz 197.
Kelsen 6 f.
Kierkegaard 197.
Klages 82 f., 85.
Klemm 14, 157—160, 163, 167, 168—170, 174 f., 181, 215.
Kolb, G. Fr. 160.
Kretschmer 217.

Lagarde, Paul de 202.
Lamarck 10.
Lassalle 175.
Lassen 201, 206.
Lenz 15, 71—76, 77, 79, 84—91, 92, 117, 124, 205 f., 214, 217, 224.
Leo, Heinrich 159.
Lepsius 156.
Levy-Bruhl 173.
Linné 215.
Lippe, Prinz Fr. W. zur 104.
Litt 7.
Luden 159.
Ludwig XIV. 139.

Mailla de 156.

Maimon, Salomon 187.
Malthus 38.
Marr 205.
Martin 56 f.
Marx 175, 214.
Mendel 44.
Mendelssohn, Moses 187.
Mises 212.
Mommsen 192, 205, 218.
Morgan, Thomas Hunt 53, 62.
Muckle 207.
Müller, Joh. 159.
Müller, Otfried 155.

Nadler, Josef 202.
Nägeli 45 f., 47 f.
Niebuhr 155 f., 161.
Nietzsche 3, 145, 164, 175.

Olberg 213.
Oppenheimer 179 f.

Paulus (Apostel) 132 bis 137, 146.
Pincherle, Alberto 191.
Pleßner 8, 27, 30.
Pölitz 159.

Ratzel 178 f.
Ratzenhofer 179.
Reibmayr 86, 216 f.
Renan 199—203, 206, 215.
Ribot 213.
Rohde 129.
Rosellini 156, 170.
Rosenberg 15, 182.
Rotteck 159.
Rousseau 165.
Rubino 156.
Rudolf 218.
Rühs 187.
Ruppin 183.

Salomon, Gustav 178.
Schallmeyer 214, 216.
Schapp 4.
Schaxel 54.
Scheidt 58 f., 62, 77—80, 81 f., 84, 126.
Scheler 8, 10, 23 f., 26, 30 f., 65, 108, 152.
Schelling 115, 149—153, 157.
Schemann 16, 169.
Schiller 142 f.
Schindler 7.
Schlegel, Fr. 215.
Schmidt, Traugott 132 ff.
Schmitt, Carl 3, 7, 161.
Schopenhauer 205.
Schulz 43.
Smend 7.
Sombart 183, 191.
Spann 13, 104—116, 118, 153.
Spencer 180.
Spengler 119, 162, 196.
Spittler 159.
Staffelbach 132.
Stapel 208.
Stein, Paul 213.
Stoddard 220.
Streckfuß 190.

Theilhaber 189.
Thukydides 174.
Treitschke 187—189, 191 bis 193.

Uexküll 42.

Vacher de Lapouge 215 f.
Vierkandt 3.
Virchow 210 f.
Voegelin 3, 4, 6, 85.
de Vries 53 f.

Wagner, Richard 202 f.
Wahrmund 200, 205, 207.
Waitz 160.
Wawrzinek 191.
Weber, Max 3, 175.
Weininger 203 f., 206.
Weismann 47.
Wilamowitz-Moellendorf 129, 131.
Wilkinson 156.
Wilser 215.
Wolf, Lucien 191.
Woltereck 49—53, 70, 78, 80.
Woltmann 213 f., 215, 217.
Yorck von Wartenburg, Graf Paul 4, 197.
Young 156.

Bayerische Staatsbibliothek München